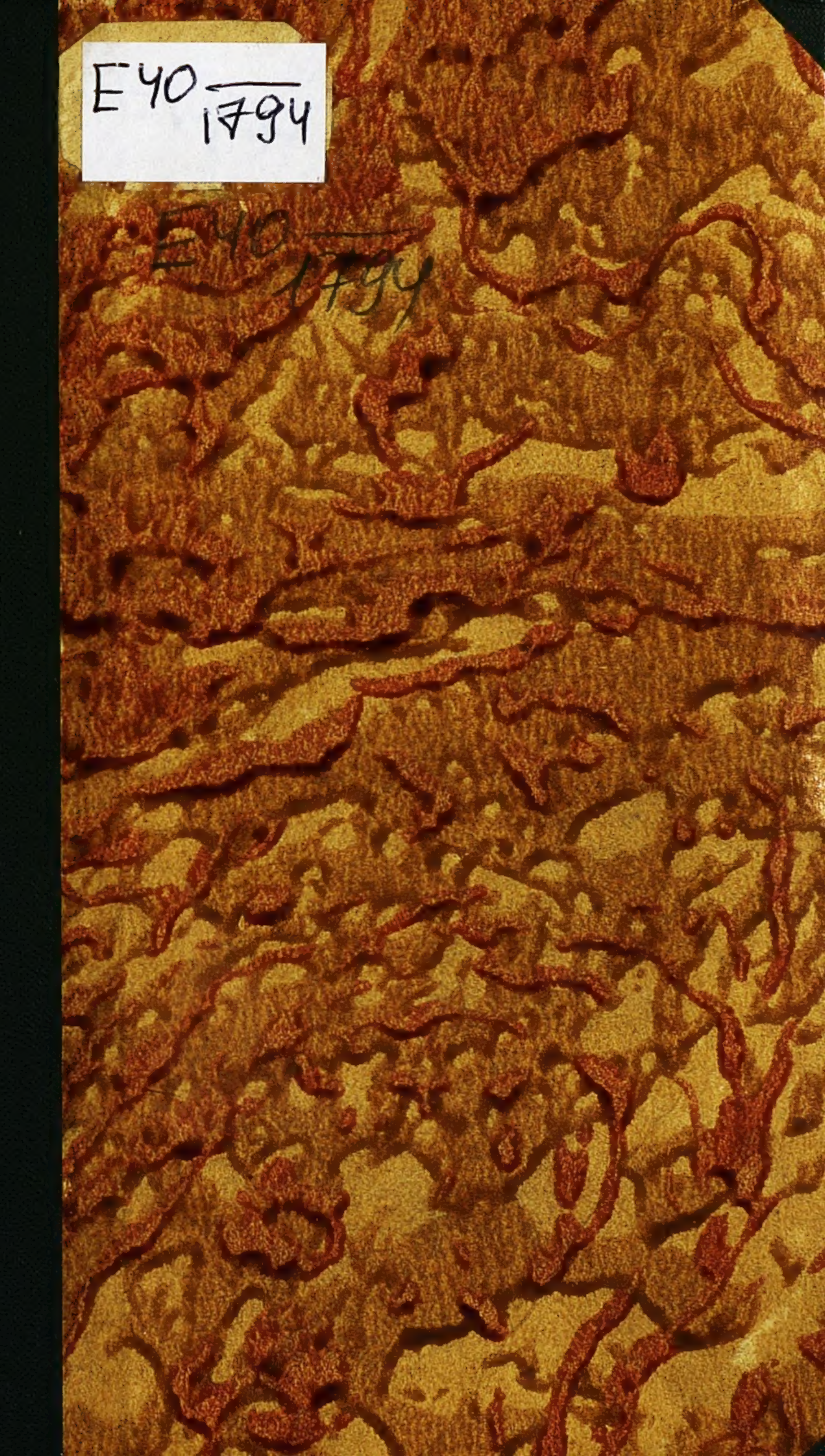

E40 1794
E40 1794

АЛЕКСЕЙ БОРОВОЙ.

ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО В АНАРХИСТСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ.



КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „ГОЛОС ТРУДА".
ПЕТЕРБУРГ—МОСКВА.
1920.

АЛЕКСЕЙ БОРОВОЙ.

ИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО
АНАРХИСТСКОМ
МИРОВОЗЗРЕНИИ.



КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „ГОЛОС ТРУДА“.
ПЕТЕРБУРГ—МОСКВА.
1920.

Типография „ГОЛОС ТРУДА" Петербург.

Предисловие.

Предлагая читателю чрезвычайно интересный этюд тов. Ал. Борового, мы считаем нужным заявить, что далеко не во всем согласны с автором. Нам кажется, что автор вплотную подошел, но не разрешил основной проблемы отношения личности к обществу. Автор несомненно перегибает палку в сторону индивидуализма, в индивидуальном видит он конец, начало и смысл социального бытия. Но тов. Боровой чересчур научно образованный человек, чтобы не знать призрачности и научной бесплодности того индивидуализма, который впадает в „грех“ атомизма, и иллюзионизма. Автора можно упрекнуть лишь в том, что он скорее утилитарно-психологически, но не методологически, связывает личность с обществом, и потому-то связь личности с обществом является для автора

в значительной мере, актом волеиз'явления со стороны личности. Мы могли бы указать на много существенных разногласий между нами и автором, но ограничимся сказанным. Добавим лишь вот что: этюд тов. Борового по широте захвата, по свежести тона, по громадной эрудиции автора заслуживает серьезного внимания со стороны читателя, ищущего не готовых рецептов, а постановки проблем.

«Голос Труда».

Личность и общество в анархистском мировоззрении.

Есть вопросы старые, как человек.

Такова — проблема о взаимоотношении между личностью и обществом.

Задолго до того, как человек сумел возвыситься до первых социологических обобщений, инстинкт самосохранения, голос зоологии раскрыл ему тайну противопоставления между „я“ и „не я“, между „личностью“ и „миром-природой“, в области общежительной — между личностью и обществом подобных ей.

Проблема эта встает во весь рост в самых ранних политических трактатах. У софистов, Платона, Аристотеля мы находим уже глубокое и мучительное выражение ее. И по сию пору остается она значительнейшей темой человеческих размышлений.

Авторитетнейший публицист современности — Еллинек писал однажды: „Познание правильной границы между личностью и обществом — вот величайшая из проблем обществоведения“.

Но и доселе не только нет общего согласного мнения о преимуществах одного

разрешения антиномии перед другим, но, по мере роста общественного самосознания, по мере развития и укрепления в современном человеке чувства его личного достоинства, проблема становится все более острой, мучительной, необходимость разрешения ее — неотложной.

Однако наряду с бесчисленными рецептами, предлагаемыми отдельными мировоззрениями или учениями, есть и сейчас философы, политические мыслители, социологи, отрицающие принципиальный антагонизм между личностью и обществом и пытающиеся растворить антиномию в пустых и поверхностных компромиссах.

Задача настоящего очерка — подвести вкратце итоги тому, что доселе было сделано в разрешении вечной проблемы и наметить возможности ее решения в анархистском мировоззрении.

В огромном разнообразии воззрений на человека и человеческую природу, можно выделить два основных утверждения.

Первое гласит, что человек, не взирая на все частные его совершенства, есть лишь некоторая подробность мироздания, второе, что человек, не взирая на его отдельные дефекты — есть величайшая загадка бытия, естественный центр мироздания.

Оба убеждения с необыкновенной силой были раскрыты уже на рубеже нового времени.

Великое открытие Коперника невыносимой тяжестью легло на нравственное самосознание человечества. И планета на кото-

рой живет человек, и сам человек—песчинки, несомые гигантским непостижимым вихрем, жертвы мировых случайностей. Они — бессильны противостать увлекающему их потоку и в бессилии этом тонут человеческие цели; человеческие ценности кажутся случайными и ненужными.

В пантеистическом учении Джордано Бруно о единстве мироздания это убеждение в ничтожестве человека и случайности его целей получило законченную форму.

Человек — не центр космоса. Он — ничтожная частица в бесконечной связности миров. Нет в человеческой природе таких особенностей, которые бы требовали особого исследования. Она строится и развивается согласно непреложным и всеобщим космическим законам. В них — решение ее запросов и ее последующих судеб.

В мировом процессе — нет особых человеческих целей. Человеческие чувства, их характер и напряженность — безразличны космическому потоку, который есть вечный, единый и замкнутый в себе порядок, безграничное, непрерывное чередование жизни и смерти.

И в этом круговороте безвозвратно тонут представления, понятия и нравственные законы человеческого мира.

Так во вселенском потоке Бруно нет места человеку. Он исчезает в его пучинах. Ему предоставляется одно — стремиться к постижению единства всех жизненных явлений, к уловлению закономерностей, регулирующих космическую жизнь. Этим разрешаются все противоречия: противоречия вну-

треннего мира человека также, как противоречие между ним и окружающей его природой. Человек становится лишь одушевленной ее частью. И поскольку сама природа была неистощимым творческим источником истины и добра, человек, растворявшийся в ней, приобщался абсолютному благу[1]).

Но тот-же великий индивидуалистический поток, из коего вышел Бруно, мог противопоставить учению его утверждения и прямо противоположного характера.

Пико делла Мирандола, столетием почти предварявший Бруно, тот, в ком современники видели „совершеннейшее произведение природы", сложил самую удивительную апологию человека, какую знает его история.

Для Мирандолы человек — центр мироздания, естественная связь между всеми тварями вселенной и бесспорный господин над ними.

Уже в том нам раскрывается его значение, что он — последнее слово Творца, его последняя и наиболее трудная работа. Человек наделен всеми качествами, которые

---

[1]) Для нас сейчас не имеет значения — получало ли утверждение этой глубокой зависимости человека от общего космического процесса — оптимистический или пессимистический характер: бил-ли в нем экстатический пантеизм Бруно, звучали ли убийственные саркастические ноты Санчеса, сквозила безисходная скорбь и мучительная ирония Леопарди (см. особ. „Dialogo di'un foletto e di un gnomo" или "Il Copernico"), или наконец, неизживаемая драма сознания своего атомизма, ведущая прямо к смерти, как у Ван-Гога.

другим тварям принадлежат лишь в раздельности[1]).

Великий мастер, создавший все живое, сказал человеку: „я поставил тебя в центре вселенной, чтобы ты мог свободно избрать то, что наиболее тебе подходит. Ты не принадлежишь ни небу только, ни земле... Ты — не смертен и не бессмертен... Ты можешь пасть до последних ступеней животности, ты можешь возвыситься до божества... Ты можешь быть тем, кем пожелаешь быть“.

И в патетическом motto одного из близких уже нашей современности философов (Страхов) мы чувствуем как-бы отзвук парящей души Мирандолы: „Человек — вот узел мироздания, его величайшая загадка, и, если-бы ее удалось об‘яснить, совершенная разгадка этого мироздания“.

Так в утверждении этом человек есть

---

[1]) Это есть центральная мысль о человеке и в ветхозаветной космогонии. „Человек, по книге Бытия, создается после всей твари. Это значит, что онтологически он всю ее в себя включает: динамически все есть человек, хотя человек, имея в себе образ Божий, остается выше всего. Бог создал тело человека из земли (Адам и адамà, по еврейски: земля), это значит, что человек причастен всем земным стихиям, их в себе имеет, есть микрокосм. Он стоит вместе с тем и на вершине животного мира, образованного из той-же земли. Он есть в этом смысле и всеживотное, и это явствует не только из общего его места на иерархической лестнице бытия, но и прежде всего, из того факта, что Бог приводит животных и птиц к человеку „чтобы видеть, как он назовет их“. И „нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым“. См. С. Н. Булгаков. Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве. Изд. Моск. Научн. Инст. М. 1916. стр. 14—15.

как-бы исключение в общем строе природы. Ошибкой, преступлением против нашего самосознания было-бы смешать его с стихийными силами природы или подчинить его действию законов, управляющих и миром животных.

И анархистское мировоззрение в этом споре — в общем и целом — должно быть с Мирандолой.

Разумеется, мы далеки от мысли — вернуться к старому, отжившему убеждению о непроходимой пропасти, лежащей между психической жизнью животных и человека, убеждению, жившему долго силой невежества или своеобразного благочестия. Эспинас был прав в своем возражении мыслителям, с чрезмерной ревностью оберегавшим достоинства человеческой природы: „Возвышая общество животных, мы возвышаем вместе с тем общество человека, которое так далеко оставляет их за собой, и так неоспоримо над ними господствует“ [1]).

Это господство измеряется не количественными различиями, но по существу.

Уже Фихте говорил о вечном прогрессе человеческой культуры в отличие от хозяйственно-бытового консерватизма в мире животных. Еще более подчеркнул эту мысль марксизм своим учением о техническом прогрессе (производство средств производства), сообщившем человеческому обществу прогресивный динамизм, в отличие от мира животных, остающихся неизменно на старых

---

[1]) Эспинас. Социальная жизнь животных. СПБ., 1898, стр. 78.

ступенях развития и не меняющих основных форм своих общежитий. Вариант этой мысли мы находим у тех социологов, которые утверждают, что животный мир не знает социальной эволюции, не знает истории, предполагающей непрерывность, развитие, образование традиции.

Превосходное об'яснение этого различия было дано Шопенгауером, указавшим, что уже Локк говорил об отвлеченных общих понятиях, как отличительном признаке между животными и людьми, и Лейбниц сочувственно повторил это в своих „Новых опытах о человеческом разуме“ [1]).

„Главное различие между всеми нашими представлениями сводится к различию между интуитивным и абстрактным — писал Шопенгауер. Последнее составляет только один класс представлений — понятия: они на земле — достояние одного лишь человека и его способность к ним, отличающая его от всех животных, искони называется разумом... Все животныя, даже самые несовершенные, обладают рассудком: ибо все они познают об'екты, и это познание, как мотив, определяет их движения. Рассудок у всех животных и у всех людей один и тот-же... По наиболее умным животным мы можем с достаточной точностью измерить, насколько силен рассудок без помощи разума, т. е. без отвлеченного познания в понятиях... Абстрактное отражение всего интуитивного в не-интуитивном понятии разума и является

---

[1]) Артур Шопенгауер. Мир как воля и представление. Пер. Ю. Айхенвальда. М. 1900, т. I. стр. 39.

единственно тем, что сообщает человеку ту обдуманность, которая так безусловно отличает его сознание от сознания животных и благодаря которой все его земное странствие столь непохоже на странствие его неразумных собратий... Животное ощущает и созерцает; человек сверх-того, мыслит и знает..." [1]).

Именно этой способностью человека руководиться отвлеченными представлениями, ими стимулировать свои действия, обусловливается возможность накопления и отбора ценностей, образования традиций, созидания культуры. Вместе с тем — в этой-же способности, сообщающей человеку „независимость" кроется возможность образования индивидуальности, освобождения ее от стихийной, слепой подчиненности инстинкту, всецело властвующему в мире животных.

Животное также сознает свое личное бытие, как и человек, но у него нет сознания сознания своего личного бытия. Между-тем вне этой способности самосознания, весьма отличной от элементарного чувственного сознания своего бытия, нет возможности образования индивидуальности [2]).

---

[1]) Ibidem. Стр. 6, 21, 24, 37—38. См. т. стр. 88—89 и passim. И современные психологи, исследующие душевную жизнь животных, приходят к заключению, что у животных, стоящих даже высоко в порядке общей интеллигентности — нет мышления в смысле человеческой способности. Инстинктивные действия животных также глубоко отличаются от инстинктивных действий людей. См. напр., Э. Мейман. Интеллигентность и воля. М. 1919, стр. 90, 132, 335—236 и др.

[2]) У Шопенгауера же в его „Четверояком корне закона достаточного основания" „я"—есть суб'ект, как

И то, что в человеке для нас особенно драгоценно — его личное, конкретное, своеобразное — это отсутствует совершенно у животного. „Только у людей есть биография — читаем мы у одного социолога. — Еще никто не наблюдал animal sui generis и, наоборот, homo sui generis — самое дорогое, что только есть на свете...“ [1]).

Наконец, глубочайшую грань между миром человека и миром животных положило великое человеческое изобретение — язык. „Язык — первое создание и необходимое орудие человеческого разума — говорит Шопенгауер. — Только с помощью языка осуществляет разум свои важнейшие создания“. Язык образовал наши понятия, создал наш духовный мир, пробудил в нас неугасимый инстинкт свободы.

Современное языкознание раскрыло нам тайны процесса образования языка. Мы знаем, что только слову удалось разрешить мучительную задачу — образовать понятие из массы ощущений, доступных нашей чувственной природе. В великом хаосе воспринимаемого нами мысль производит трудную работу отбора, классификации для образования необходимого единства. И эта борьба мысли могла восторжествовать над непостижимыми трудностями только благодаря — слову, языку.

„Мир понятий — пишет один из авто-

предмет самосознания, то-есть тождество познающего и волящего суб'екта. (Гл. VII. §§ 40—42).

[1]) Л. Штейн. Социальный вопрос. М. 1899. стр. 488.

ритетнейших представителей современного языкознания проф. Потебня — извлекается из глубины, со дна колодца нашего сознания. Средством для такого извлечения служит только слово“ [1]).

Мир животных не знает этого процесса образования языка. Поскольку язык имеет в нем место, он — бессознательный рефлекс чувственной природы и не имеет ничего общего с сознательным творчеством человека.

Этих соображений довольно для целей нашего исследования.

Юм, защищая право человека на самочинное распоряжение своей жизнью и возражая против утверждения, что „человеческая жизнь есть нечто чрезвычайно важное“, писал, что „жизнь человека не более важна для вселенной, чем жизнь улитки“. („On suicide and the Immortality of the soul“).

Этот аргумент, столь сходный с общим духом философствования Бруно, неприемлем для современного самосознания.

Уже одно то, что Юм предполагает в человеке возможность отвлеченного и свободного в основе разсуждения, образец коего дает в своем этюде, есть утверждение особенности, исключительности человеческой природы, исследующей, дедуцирующей, классифицирующей. Признать за человеком способность свободного самостоятельного суждения, значит, признать особенность его поло-

---

[1]) Из университетских чтений проф. Потебни. Цит. по соч. А. Вотухова. Язык, поэзия и наука. Харьков. 1894, стр. 10.

жения в животном мире, ибо никому в нем, кроме человека, не дана способность таковых суждений.

Для самого последовательного скептика должно быть ясным, что именно способность возбуждения вопросов, подобных, хотя-бы сейчас рассматриваемому нами, боление или, неуспокоенность решениями их в течение столетий, готовность поддержать их последним аргументом, имеющимся в распоряжении человека — собственной жизнью, является могучим доказательством особенности человеческой природы и особого ее положения в природе вообще.

Никакая диалектика не могла бы привести более сокрушительного довода против убеждения Бруно о полной растворимости человека в бестрастном космическом потоке, чем вызов, брошенный им своим преследователям и мученическая смерть его.

Только человек в процессе творчества свободно избирает цели и утверждает ценности.

Подобно животному, человек имеет дело с „данностью", с „не—я", но в нем живет постоянное имманентное ему стремление к торжеству над данностью, необходимостью, смертью [1]).

---

[1]) Эта точка зрения близка и суб'ективной социологической школе: „...Природа ко мне безжалостна —писал Михайловский — она не знает различия, в смысле права между мною и воробьем; но я и сам буду к ней безжалостен и своим кровавым трудом покорю ее, заставлю ее служить мне, вычеркнуть зло и создам добро. Я не цель природы, природа не имеет и других целей. Но у меня есть цели, и я их достигну..."

Только в человеке, наконец, неумолчно говорит тот нравственный закон, который, словами Канта „бесконечно возвышает мое значение, как интеллигенции, через мою личность, в которой он открывает мне жизнь, независимую от животности и даже от всего чувственного мира, поскольку это можно видеть из целесообразного назначения моего существования через этот закон, не ограничиваемый условиями и границами этой жизни“.

Эти общие предварительные соображения об особенности человеческой природы, об особом месте, занимаемом человеком в мировом процессе, должны, по моему убеждению, служить необходимой предпосылкой анархистского мировоззрения.

Личность — его естественный центр. Беспредельность личности, ее самоопределение, ее право на неограниченное выявление своих индивидуальных особенностей — таково содержание анархистского идеала.

Но историческая личность немыслима вне общества. Человек на всех ступенях его исторического развития есть существо общественное. Уже из основного факта человеческой природы — акта рождения, вытекает с необходимостью момент сосуществования старших поколений с младшими для выращивания последних и для разнообразных форм симбиоза в целях взаимопомощи.

Мы не знаем изолированных людей за исключением аскетов и робинзонов, но и те были продуктами общественности. „Даже

уединенный отшельник — хорошо сказал Виндельбанд — в своей духовной жизни определен обществом, которое его создало, и вся жизнь Робинзона покоится на остатках цивилизации, из которой он был выброшен в свое одиночество. Абстрактный „естественный“ человек не существует; живет лишь исторический, общественный человек“.[1])

Именно здесь—в общественных свойствах человеческой природы коренится та основная антиномия, которая является предметом нашего рассуждения.

Что первее, что существеннее — личность или общество?

Чьи интересы в непримиримом антагонизме между ними могут или должны быть быть принесены в жертву? Чем мотивируется самый антагонизм и возможно ли его преодоление, вот — вопросы, которые нам надлежит решать.

Решению их однако должно еще предшествовать суждение об особенностях самой природы личности и общества.

Эти суждения могут быть весьма различны. В анархистском мировоззрении — только личность есть подлинная самоочевидная реальность[2]).

---

[1]) В. Виндельбанд Прелюдии. СПБ. 1904. стр. 261.

[2]) С утверждением этим согласны вполне и другие типы общественных мировоззрений, как либерализм или социализм, но, как мы увидим ниже, только в анархизме утверждение это остается основным, принципиальным, неподлежащим отводам ни морального, ни практического свойства. Наконец, ранние конструкции либерализма покоились на представлениях об атомистическом строении общества. Общество есть меха-

Только она имеет самостоятельное нравственное бытие, не выводимое из порядка общественных взаимоотношений. Только личность может быть самостоятельным суб'ектом права, ибо право знает только личность. Коллектив, как совокупность равноценных личностей, может стать суб'ектом права не иначе, как через посредство личности. Самое значение и ценность союза может быть определяема только через значение и ценность образующих его членов.

Обратно, общество для личности не есть высшая цель, оно — необходимое условие, средство для всестороннего ее развития.

Правда, учение о личности, как подлинной самоочевидной реальности и как единственной цели общения, предполагает, уже в самом общении — совокупность равноуважаемых целей. Общество есть ничто иное, как определенная форма взаимодействия отдельных личностей.

Но уважение свободы другого, признание его самостоятельной равноценной целью не должно обманывать нас в том смысле, чтобы мы и в той условной, преходящей обстановке, в том историческом взаимодействии целей, какое представляет из себя в известный исторический момент общественная форма, видели самостоятельную нравственную или правовую субстанцию, неподлежа-

---

ническая совокупность личностей, как отвлеченных единиц, лишенных специфических качеств, индивидуальности, своеобразия. Учение об естественных, стихийных, железных законах, подчиняющих своему действию общественность и членов к ней принадлежащих есть неизбежный продукт атомистических концепций.

щую критике и требующую религиозного ее охранения.

Как бы ни было относительно высоко конкретное содержание определенной общественной формы, подобное убеждение обусловило бы решительную невозможность поступательного движения вперед.

В тех случаях, когда коснеющие формы взаимодействия подлинных целей (людей) приходят в столкновение с последними, им принадлежит решающее слово—как? в чем? в каких пределах допустимо посягнуть на твердыни, порожденные когда-то свободным человеческим духом, но постепенно под влиянием социально-психологической инерции, традиций, рутины и своекорыстных интересов, ставшие тормозом дальнейшему движению личности.

Так личность, как единственная подлинная реальность общественного процесса, свободно избирает и изменяет любые формы общения. У нее не может быть фетишей, как бы они ни назывались — народ, церковь, государство, класс, партия, парламент. Это — служебные абстракции, созданные волей и разумом личности. Им принадлежит временное частное значение. Они умрут, но человеку и творческим достижениям его суждено бессмертие.

У В. Соловьева, отрицающего принципиальный антагонизм личного и общественного начала, отрицание это достигается растворением социологии в этике.

Конечно, можно согласиться с утверждением философа, что „всякое столкнове-

ние в жизни человека окончательно[1]) сводится не к относительным противоположениям социологическим, а к безусловной противоположности добра и самоутверждающегося зла“[2]).

Но в каждой исторической форме общественности, бывшей в свое время, согласно основной мысли самого Соловьева, необходимой ступенью прогресса, мы имеем дело с определенным фактическим состоянием общественности, которое, с одной стороны, может вступить в конфликт с „вечным“, лежавшим в основе старого, или являющимся естественным ядром нового порядка, с другой стороны, в силу имманентных общественности сил развития, неизбежно вступает в конфликт с развитым нравственным чувством, благодаря неизбежному же „извращению“ „коренных основ“ общественности.

Капитализм, как революционная фаза общественного развития, был фактом исключительного значения в общей истории человечества. По скольку капитализм разрушал крепостные и цеховые группы, теснившие личность в эпоху средневековья, он нес в себе глубокий нравственный смысл и следовательно, приближал нас к тому „вечному“, тем „коренным основам“ общественности, которые только и могут оправдывать общественную форму в глазах В. Соловьева. Но диалектика капитализма, неизбежным действием имманентных ему сил, привела человечество к новым

---

[1]) Разрядка — В. Соловьева.

[2]) В. Соловьев. Оправдание добра. Собр. соч. т. VII. стр. 229.

формам рабства, для выросшего правового и нравственного самосознания, быть может, несравненно тягчайшим, чем были узы всех предшествующих эпох для их современников. И капитализм, „извративший“вечное, лежавшее в его основе,как прогрессивной формы общественного развития, вступил в тяжелый и, несомненно, принципиальный антагонизм с личностью. Принципиальный именно потому, что нет и не может быть никакой и самой совершенной общественной формы, которая своим высоким нравственным совершенством могла бы удовлетворить личное сознание до конца.

Творец, носитель и подлинный защитник нравственного начала в его „окончательном“ счете, в вечном его выражении — есть человек. Но общественная форма, с величайшим трудом восприняв это „вечное“ от подлинных его носителей, усвоив его, окружает прочной броней наслоений, коррективов, компромиссов и оберегает это неизбежное, в природе ее заложенное „извращение“ уже тогда, когда наиболее передовая, наиболее чуткая личность перерастает и наросты извращений и самое сердце данной общественности. Так общественная форма, претворяя в себе „вечное“, „нравственное“, затем уже самую социологию выдает за этику, а временное и преходящее, за вечное, недосягаемое.

Антиномия и заключается в необходимости для личности последовательного отрицания всех избираемых и утверждаемых ею форм общественности при неизбежности для нее общественного состояния. Дело не в

„извращении“, а в диалектике общественных форм к „извращению“, с одной стороны, в беспредельном неограниченном движении личности вперед, с другой. В этом принципиальном антагонизме личности с обществом общество разумеется не в его „бесконечной целости“, ибо такой антагонизм лежал-бы в сущности вне социологических рамок, но в последовательном ряде ступеней общественного развития. Это — антагонизм с общественной средой в ее данных ограничениях.

В инерции общественности — все социальные драмы человеческого существования, в преодолении их — все его радости.

И с таким пониманием „антагонизма“ едва-ли не согласен сам В. Соловьев, когда он пишет: „Хотя сама идея добра или нравственной оценки и не есть только следствие социальных отношений, как думают многие, однако, слишком очевидно, что осуществление этой идеи или действительное развитие человеческой нравственности возможно для лица только в общественной среде через взаимодействие с нею. И в этом главном отношении общество есть не что иное, как об'ективно осуществляемое содержание личности“ [1]).

Наше обоснование антагонизма и заключается именно в том положении, что не все содержание личности может быть выведено из социальных отношений. И этот „остаток“

---

[1]) Ibidem. Стр. 214.

личности есть вечный бунтарь против общественности. И поскольку неразложим этот остаток, постольку бунт, антагонизм не может быть вычеркнут из истории их взаимоотношений [1]).

В противоположность защищаемому нами утверждению о подлинной реальности только личности, философия и социология знают целый ряд законченных построений, в которых стихийные процессы надиндивидуального, сверхличного характера, во всем разнообразии их форм, получили значение самостоятельных субстанций — самодовлеющих, живущих вне людей и человеческой воли и определяющих ее.

Таково рассуждение Руссо в „Общественном Договоре", где личность, отдавая государству свою свободу, свои естественные права, именно этим актом, благодаря участию наравне с другими в народном суверенитете, возвращает себе свободу и приобретает равенство. Так над личностью с ее „неотчуждаемыми" правами располагается государство — благодетель и верховный судья, которому дозволяется все. Насилие законно в случаях необходимости принудить гражданина подчиниться

---

[1]) Таким образом этим рассуждением устанавливается „вечность" и „принципиальность" антагонизма в отличие от утверждений тех социологов, которые, подобно напр., Болдуину (Social and Ethical Interpretations in mental Develepément), полагают конфликты между личностью и обществом только временными, а самую личность мыслят исключительно, как члена социального общения.

общей воле и через это стать свободным[1]).

Руссо — не был одинок. Он был лишь наиболее глубоким, категорическим и кристально-ясным выражением того общего рационалистического экстаза, который внушил мыслителям эпохи пламенную оптимистическую веру в универсальное значение учреждений в плане человеческого освобождения и гармонического слияния личности с обществом[2]).

Необходимо при этом отметить, что только позднейшему времени, установившему известную перспективу на революционную эпоху, удалось почувствовать и формулировать тот режущий антагонизм, который получился из столкновения в XVIII в. двух одинаково влиятельных и значительных своими последствиями идейных потоков: проповеди неотчуждаемых прав личности и принципа народного самодержавия. Этот конфликт от современников был скрыт[3]).

---

[1]) Правда, некоторые из исследователей и комментаторов Руссо, как Поль Жане или Бутми утверждают, что Руссо в своем политическом учении оставался последовательным индивидуалистом. Эта точка зрения не пользуется, однако, общим признанием и мне лично представляется совершенно несостоятельной. Последовательным индивидуалистом Руссо был в своих педагогических сочинениях, как в „Эмиле“ или особенно в „Discours sur les sciences et les arts“.

[2]) В историко-философских и политических работах нашего времени является уже более или менее общепризнанным, что в том же направлении, что и рационалистическая философия эпохи просвещения, шло развитие идей индивидуализма — в Германии и в Англии.

[3]) В другом месте я писал: „В современной историографии стало уже трюизмом указание на про-

С неменьшей силой субстанциональное значение общественных процессов было утверждаемо основным историко-философским положением гегельянства — о совершенном подчинении своеобразных личностей моменту их слияния в общественности, в

тиворечивое влияние на французскую революцию двух враждебных доктрин: одной — индивидуалистической, либеральной, списанной с конституционных образцов Англии, принадлежащей Монтескье и другой — подчиняющей личность обществу, глубоко-государственной, демократической, уравнительной, породившей впоследствии якобинизм, принадлежавшей Руссо. Но в ту эпоху, когда явилась первая Декларация, эти доктрины равно владели умами и сердцами своих современников. Неудивительно, что, начав в духе Руссо, Декларация продолжает в духе Монтескье. Деятели Коституанты в первый и наиболее страстный период своего разрушительного творчества не продумывали обеих философий до конца. Пред ними стояла только одна великая задача — похоронить раз навсегда старые порядки и водворить счастье на земле. Средства выбирались те, которые казались лучшими в данную минуту, которые были под рукой. Справедливо заметил Фагэ, что авторы французских деклараций, даже и Декларации 89 г. были зараз и демократы и либералы, зараз верили и в торжество личной свободы и суверенитет народа. Этим самым в их дело вкралось гигантское противоречие, так как ясно, что оба начала легко могут вступить в непримиримый конфликт. Право народа, принцип народовластия может отменить или приостановить права личности.

Декларация 89 г. явилась, таким образом, как бы компромиссом между признанием „естественных и неотчуждаемых“ прав личности и идеей народного суверенитета. В дальнейшем развитии революции формула “salut public“ вырастает до громадных размеров и поглощает незащищенную формулу личной свободы. В Декларации ж или рядом два противоположных принципа и она одной рукой отнимала то, что давала другой“. См. „История личной свободы во Франции“ т. I. ч. I. стр. 292—293.

поглощении начала личного началом общественным; в утверждении гегельянством самостоятельности последнего, признании его абсолютным, единой нравственной субстанцией, наконец, в его апофеозе „государства“ и „народа“. В них гегельянство примиряет свободу и необходимость, в них его Мировой Абсолютный Дух достигает своего самосознания; они, наконец, определяют волю индивидуальности, влагают в нее реальное содержание, поставляют себя высшим, единственным критерием нравственности для ее устремлений.

Близким по духу утверждениям гегельянства, в интересующем нас смысле, было и учение Конта о едином человечестве, как Высшем Существе (Suprême existence). Человечество, воплощающее в себе всю полноту качеств и признаков человеческого общения, есть высшая подлинная реальность (семья и отечество являются подготовительными к нему ступенями), а не механическая совокупность человеческих существ. Последние не имеют самостоятельного бытия вне принадлежности к Высшему Существу. Самоутверждающаяся индивидуальность — есть абстракция.

Таковы-же утверждения марксизма, который, оставляя в стороне частные его противоречия и определенно-прагматический характер его отдельных утверждений, в целом хоронит личность в угоду мистической реальности общественных образований и создает себе фетиш производственных отношений.

В наиболее яркой форме апофеоза поглощения реальной личности общественн-

Моему другу

Эмилии Васильевне

Струве.

ностью звучит в том категорическом, часто цитируемом месте из ранней Марксовой статьи, где человеческую свободу он ставит в зависимость от обращения „индивидуального", „эмпирического" человека в „родовое существо". „Лишь когда действительный, индивидуальный человек — пишет он — вновь восприиет в себя абстрактного гражданина государства, лишь когда индивидуальный человек станет родовым существом в своей эмпирической жизни, в своей индивидуальной работе, индивидуальных отношениях, лишь когда человек организует собственные силы в силы общественные и, следовательно, перестанет отделять от себя общественную силу, перестанет придавать ей особую форму политической силы, лишь тогда человеческая эмансипация станет совершившимся фактом" [1]).

Так освободившейся личности в марксизме как будто принадлежит только все сверхличное, сверхиндивидуальное. Личность, как таковая — несамостоятельна; она живет отраженным светом общественности. Она может быть только помощником в великой, подлинно-живой работе, совершаемой стихийными силами, действующими, согласно непреодолимым естественным законам. Все нужное для исполнения человеком — будет продиктовано ему и придет с необходимостью; все противоречия будут разрешены и помимо прямого участия его воли, как эмпирической личности. Неизбежно попадет он

[1]) К. Маркс и Ф. Энгельс. Литературное наследие. Одесса. 1908. т. 1. стр. 476.

в царство Свободы, ибо могучий рок своевременно побудит его сделать знаменитый прыжок.

Наконец, есть писатели, которые, исходя из представлений об обществе, как своеобразном, автономном имеющем собственные закономерности „активном процессе“, не вдаваясь в вышеуказаные крайности, утверждают тем не менее общественность, как реальность sui generis.

Так французский социолог — Дюркгейм полагает, „что коллективные наклонности имеют свое особенное бытие; это — силы настолько же реальные, насколько реальны силы космические, хотя они и различной природы“. Это — „реальности sui generis, которые можно измерять, сравнивать по величине“. И Дюркгейм думает, что здесь можно говорить о „психическом существе нового типа, которое обладает своим собственным способом думать и чувствовать“. И так как „коллективные представления обладают совершенно иной природой, чем представления индивидуальные“, то и „социальная психология имеет свои собственные законы, отличающиеся от законов психологии индивидуальной“.

Возражение, что общество вне лиц не существует, что в обществе нет ничего реального, происходящего вне индивида, Дюркгейм отводит ссылкой на наличность особого чувства у многих индивидуальностей, представляющих себе общество, как „противодействующую им силу“, а также указанием на то, что „коллективные состояния существуют в группе... раньше, чем коснутся индивида,

как такового, и сложатся в нем в новую форму чисто внутреннего психического состояния“.

Итак, существуют факты, явления, „характерные черты которых отсутствуют в элементах, их составляющих“. Таковы, напр. религия—образ мышления, присущий только коллективному существу, право (совокупность норм и совокупность правоотношений), наконец, такие социальные явления, как архитектурный тип, орудия транспорта и пр.

Это рассуждение, как и все ему подобные, пытающиеся гипостазировать преходящие формы общественного процесса в самостоятельные сущности — решительно отвергается анархическим мировоззрением.

Несомненно, что в преломлении нашего индивидуального сознания общество представляется моментом, наделенным всеми атрибутами реальности, своеобразным качеством, имеющим свою психологию, свои специфические силы, выражающим свою волю, утверждающим свои нормы. Отсюда возможность научно построить — учение об общественном организме и даже усматривать в обществе quasi самостоятельную нравственную субстанцию.

Несомненно, что отдельные явления общественного процесса, отдельные „абстракции“ как человечество, государство, прогресс и проч. приобретают огромное практическое значение и в значительной мере определяют волю и самые интересы личности.

Однако, утверждать реальность за общественностью значило бы идти против самоочевидности.

Как не было и не могло быть общественности, сложившейся вне людей, так не было и не может быть ни одного общественного момента, который своим существованием и своим развитием не был бы обязан личной инициативе и личному творчеству. Общественность всегда есть продукт личной воли, каковы-бы ни были мотивы, лежащие в основе ее. И прежде чем какой либо факт становится фактом общественности, он должен быть выявлен чьим-либо личным сознанием и должен быть выражен в чьем либо личном труде. Мы не знаем иного способа зарождения общественного факта. Факт индивидуальный, факт личности или личностей, усвоенный общественностью, испытавший на себе разнообразные скрещивающиеся влияния, приобретает специфический характер, становится чисто „социальным", и ему постепенно начинают приписывать самостоятельную субстанцию, обращая его в фетиш— мистическую, непознаваемую „реальность".

Личность — всегда prius. Общественность — всегда ее производное. И реальны только личность в совокупности ее психофизических особенностей, переживаний, устремлений в своеобразии их индивидуального комплекса — единственном, неповторимом. Общественность — реальна отраженным светом, светом реальной личности.

Уже Аристотель возражая на платоновскую идею о „единстве", как основной гарантии благосостояния государства, замечает: „...очевидно, что государство, ушедшее в единство, более чем сколько нужно, из государства делается уже семьею,

а из семьи одним человеком, потому-что семья более едина, чем государство, а один человек единичнее самой семьи“ [1]). Так Аристотель видел в личности maximum возможного „единства“.

В новой социологической литературе вопрос о реальности личности никем не был так широко поставлен и всесторонне освещен, как П. Л. Лавровым, в ряде сочинений сделавшим его центром своих исследований.

„... Личность лишь тогда — писал он в своих „Исторических письмах“ — подчиняет интересы общества своим собственным интересам, когда смотрит на общество и на себя, как на два начала, одинаково реальные и соперничествующие в своих интересах. Точно так же поглощение личности обществом может иметь место лишь при представлении, что общество может достигать своих целей не в личностях а в чем-то ином. Но и то и другое — призрак. Общество вне личностей не заключает ничего реального... Общественные цели могут быть достигнуты исключительно в личностях...“ „...Индивидуализм... становится осуществлением общего блага помощью личных стремлений, но общее благо и не может иначе осуществиться. Общественность становится реализированием личных целей в общественной жизни, но они и не могут быть реализированы в какой-либо другой среде“. (Письмо шестое). И в других сочинениях он развивает те же мысли: „...Реальны в истории

---

[1]) Аристотель. Политика. Пер. Н. Скворцова М. 1893 кн. II. гл. 1 стр. 38.

лишь личности; лишь они желают, стремятся, обдумывают, действуют, совершают историю, (Введение в историю мысли), „...Общества имеют... реальное существование лишь в личностях их составляющих...“ (Задачи понимания истории), „Вообще реальны лишь особи...“ (Там-же). [1])

Признание за обществом, государством, сословием, классом самостоятельного бытия, лежащего вне образующих их индивидуальностей, наделение их особыми самостоятельными силами, практически приводит к различным формам замаскированных насилий над волей живых людей.

За фикцией общественного образования в подобных случаях стоят люди, недвусмысленно защищающие свои вожделения более или менее высокой этикеткой.

И помимо этого грубого фальсификаторства этот неизбежный социологический „реализм“ ставит неодолимые преграды творческой воле человека, делая его жертвой автоматизма и „понятием“ убивая в лич-

---

[1]) Почти в аналогичных выражениях высказывает те-же мысли столь далекий Лаврову по политическому умозрению писатель, как В. Н. Чичерин: „Личность есть основной и необходимый элемент всякого общежития. Как реальное явление, общество не представляет ничего кроме взаимодействия отдельных единиц.... Человеческие общества суть не учреждения, а союзы лиц. Если между этими лицами устанавливается живая связь, или вырабатываются общие интересы и учреждения, то все это совершается не иначе, как путем взаимодействия самостоятельных единиц, одаренных каждая собственным сознанием и собственной волею... („Философия права“).

ности то, что является самой ее сущностью — ее динамизм.

Утверждение личности подлинной, неповторимой и вечно движущейся реальностью приводит логически к двум выводам: а) к признанию неизбежности принципиального антагонизма между личностью и обществом b) невозможности „конечного“ общественного идеала.

A) Проблему — возможно-ли и как возможно такое общество, которое бы оригинальные цели личности сделало своими целями, которое утвердило бы полную гармонию между индивидуальными устремлениями личности и задачами общественного союза и тем самым осуществило бы, наконец, мечты хилиазма — анархизм может решать только в смысле отрицательном.

Такой характер взаимоотношений между личностью и обществом — недостижим. Никогда личность до конца не может быть растворена в общественном начале. Принципиальный антагонизм между личностью и обществом — неустраним. Никогда, ни при каких условиях, не может быть достигнута между ними полная гармония. Как бы ни был совершенен и податлив общественный строй — всегда и неизбежно вступит он в противоречие с тем, что остается в личности неразложимым ни на какие проявления общественных чувств — ее своеобразием, неделимостью, неповторимостью. Никогда личность не уступит обществу этого последнего своего „одиночества“, общество никогда не сможет „простить“ его личности. Обществен-

ность есть лишь связность подлинных реальностей—своеобразных и неповторимых. Поэтому, общественность не может быть абсолютной целью личности. Она не может быть безусловным критерием ее поступков. Она есть средство в осуществлении личностью ее творческих целей.

Однако признавая личность основным творцом общественности, мы не можем смотреть на последнюю, как на об'ект односторонних посягательств. Только неограниченный индивидуализм, усматривающий в ней самостоятельпую реальность, может направлять на нее свои отравленные стрелы. Анархизм — именно потому, что общественность есть продукт творческой воли личности — должен „оправдать" ее. Только в общественности подлинное освобождение может найти свою опору. Неограниченный индивидуализм ведет к распылению, атомизму, „дурной свободе".

Нельзя не остановиться, хотя-бы бегло, на существующих в социологической и политической литературе указаниях, что были ступени в общественном развитии человечества, в которых принципиальный антагонизм, охарактеризованный выше, якобы не имел вовсе места.

Оставляя в стороне отвлеченные, не имеющие достаточного эмпирического материала, рассуждения о достоинствах и недостатках родового быта, мы не можем не указать, например, на господствовавшее еще недавно в историографии утверждение, что античная демократия могла бы служить живым образ-

цом разрешения антиномии, представляющейся неразрешимой индивидуалистической культуре современности.

Новейшие публицисты показали, что построения Руссо и Гегеля в значительной мере определялись именно этими античными реминисценциями.

И только новейшее время покончило с чрезмерной идеализацией античной культуры. Даже оставляя в стороне страстные памфлеты против античной демократии, как работы Юлиуса Шварца, можно указать на Эд. Мейера, показавшего в капитальной „Geschichte des Altertums“ глубокий эгоизм, консерватизм и относительно невысокий уровень культуры этой демократии.

Основной принцип, на котором строилось публичное право античной республики, заключался в признании неограниченного верховенства власти и ее органов над интересами личности. Известные слова Гоббса: „Itaque neque Atheniensis neque Romanus quisquam liber (a legibus erat) sed civitates eorundem“ остаются и в настоящее время в общем и целом правильной характеристикой положения личности в античном обществе. Античному миру было чуждо построение своеобразной, самоопределяющейся личности.

Положительный порядок античной демократии, в частности афинской, строился на ряде оснований, не отвечающих развитому чувству правосознания: он культивировал национальный шовинизм, проводя глубокую борозду между эллинами и варварами; он признавал законным и необходимым существование рабства, он брезгливо отмахивался

от нищих, он изгнал Анаксагора, осудил на смерть Сократа...

Самым компетентным и вместе самым беспощадным судом над иллюзорными совершенствами социально-политического строя античной демократии были свидетельства ее политических писателей — в частности Платона и Аристотеля.

Уже политические идеалы софистов — основоположников „естественного права" — идеалы, продиктованные глубоким индивидуализмом, шли вразрез с чрезмерными притязаниями современного им государства.

Если эпикуреизм, и стоицизм, протестуя против поглощения гражданина государством, постепенно пришли к идее универсального об'единения человечества и тем подтачивали самую идею самодовлеющего полиса с его гипертрофией местного патриотизма, то учения Платона и Аристотеля, далекие, подобно стоикам, от того, чтобы видеть в современной им демократии законченное гармоническое общество — вдохновлялись идеалами противоположного характера и гражданина ставили выше человека.

Никто сильнее и убедительнее Платона не показал, как демократия с ее культурой „чрезмерной свободы" неизбежно эволюционирует — в тираннию. И если по свидетельству самого Платона античная демократия была далека от разрешения интересующей нас антиномии, то еще с большей яркостью, еще сильнейшим драматизмом неразрешимость сказалась в творчестве самого Платона.

Платон оставил два политических рассуждения: „Политию“ и „Законы“.

В „Политии“ — Платон начертал возвышенный идеал совершенного общественного устройства. В „Законах“ он не говорит более об идеалах молодой эпохи и топит их в море компромиссов.

Не останавливаясь уже на этом кардинальном противоречии в содержании двух Платоновских трактатов, в самой „Политии“, полнее и глубже отразившей политические идеи Платона в их философских первоосновах, мы сталкиваемся с трагической невозможностью разрешить антиномию.

В идеальном государстве Платона — только философам и стражам свойственна „жизнь в духе“. Только философам дано спасать блуждающих во тьме братьев, только им принадлежит высокая миссия быть посредниками между небом и землей. Очевидно, только им — „спасителям“ (ςωτηρες) может быть вверено и управление государством.

Народ, демос—стадо, люди, родившиеся с примесью железа, предмет назойливой, мелочной, оскорбительной для их человеческого достоинства регламентации. Человек, как таковой, из цели становится средством, материалом для построения совершенного общежития. И там, где интересы государства вступают в спор с интересами личности, последняя должна смириться. Ее творческие цели ограничиваются, формы и характер ее возможных выступлений предопределяются наперед. Пасомым рекомендуется одна лишь добродетель — воздержание.

„Законы“ еще усиливают правитель-

ственный гнет, еще более углубляют пропасть между управителями и гражданами, подчиненными железному авторитету власти. Философы уступают место „старцам;“ заклейменные в „Политии“ тиранны в „Законах“ выступают с эпитетом „добродетельных“. Для утверждения порядка хороши все средства: шпионаж, тюрьма, изгнание. „Законы“—апофеоза тираннии. [1]).

Аристотель был далек от солидарности с Платоновским коммунизмом. Его Государство открывало личности несравненно больший простор. Но и в нем были неполноправные группы и Аристотель колебался должно ли дать право гражданства рабочему населению. Отношение Аристотеля к рабам и варварам—общеизвестно.

Политические сочинения Аристотеля носят печать глубокого разочарования, общего всему IV веку, демократией и ее учреждениями.

Этого беглого обзора довольно, чтобы видеть, как мало соответствовали античная демократия и отвлеченные построения ее мыслителей, в смысле разрешения нашей проблемы, тому чрезмерному превознесению их

---

[1]) Трагическое противоречие, проникающее политические творения Платона, было не раз предметом обстоятельных рассуждений и в русской литературе. См., например., В. Соловьев. „Жизненная драма Платона.“ Собр. соч. т. VIII., Е. Трубецкой. Социальная утопия Платона М. 1918. С. Трубецкой. История древней философии. М. 1908. ч. II. гл. I. В. Железнов. Экономическое мировоззрение древних греков. Изд. М. Н. Инст. т. I. вып. I. М. 1916. С. Булгаков. Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве. Ibidem т. I. в. III. М. 1916.

совершенств, которое и по сию еще пору находит себе место у отдельных исследователей.

В). Если антиномия личности и общества неустранима — невозможно и „анархическое общество“, как раз навсегда определенный постоянный порядок отношений. Более — ни один общественный идеал, с точки зрения анархизма, не может быть назван абсолютным в том смысле, что он венец человеческой мудрости, конец социально-этических исканий человека.

Конструирование „конечных“ идеалов— антиномично духу анархизма.

Анархизм — миросозерцание динамическое. Анархизм верит в непрерывность мирового развития, в неостанавливающийся рост человеческой природы и ее возможностей.

Эта вера — плод не отвлеченных рассуждений, не романтической горячности, а результат непосредственных наблюдений над тем, что нас окружает. Разве мы—люди XX-го столетия — не чувствуем в себе пробуждения новых чувств, не роем пропастей между нами и нашим прошлым, не сознаем, что каждым шагом нашим мы делаем все более необ‘ятными богатства мира, открываем в себе неиссякаемую готовность к новым опытам и тем отодвигаем грани конечного. Наши потребности чудесно растут, человек становится полем для всевозможных открытий, он поистине — неисчерпаем. Физиологические пределы жизни становятся тесны. Прав был Гёте, что земной жизни — не довольно, чтобы достигнуть совершенства.

Подобно философам плюралистам, анархизму мир представляется пластическим, далеко не завершенным, в котором творческим способностям человека дана возможность самостоятельно дополнять и совершенствовать вселенную. Блондель прекрасно выразил эту мысль: „Мы пользуемся тем, что мы существуем и тем, что имеем, для того чтобы познавать; а тем, что мы познаем—для того, что бы существовать и иметь еще больше“. [1])

Анархический идеал, постулирующий неисчерпаемость человеческих способностей должен, поэтому, отказаться от установления „конечных“ общественных форм, от точного определения и описания того типа общественности, который бы являлся наиболее совершенным его выражением.

Анархизм — постоянное непрерывное, ни извне, ни изнутри (ни со стороны прогрессивных явлений жизни, ни со стороны внутреннего состояния сознания) неограничиваемое движение к общественным формам, не знающим насилия, в которых нет иных препон к последовательным, расширяющимся творческим исканиям, как в ясном сознании ненарушимости прав другого на творческое самоопределение.

Стремление — всегда вперед и всегда дальше есть естественный удел личности и представление о такой общественной организации, которая видимым своим совершенством могла бы убаюкать это стремление — было бы вместе убеждением в возможности

---

[1]) В. Джемс. Вселенная с плюралистической точки зрения. М. 1911 стр. 182.

духовной смерти личности. Но подобное представление для анархиста — невозможно.

Стивенсон рассказывает одну легенду. Отряд варваров, кочевников, искателей нового, однажды встретил в походе старца, обутого в железные сандалии. Старец спросил их, куда идут они. — „В Вечный Город“. — „Я сам его ищу“ — ответил старец—„и иду всю жизнь. В странствиях я износил уже немало пар железных сандалий. Но все не могу найти его.“ И старец пошел далее.

Смысл легенды: Кто ищет совершенное обречен на вечное паломничество. [1])

Именно здесь — в утверждении реальности только человека, неразрешимости антиномии и беспредельности человеческих исканий лежит глубокое принципиальное различие между идеалом, формулированным анархизмом, и соответствующими концепциями либерализма и социализма.

Но прежде всего следует навсегда отказаться от тех вульгарных представлений

---

[1]) О вечном искании и вечной неудовлетворенности говорит уже Лейбниц в „Началах природы и благодати, основных на разуме“ (§ 18). Живым образцом анархистской психологии был Бакунин. Рейхель рассказывает, что однажды он спросил его — „что он намерен делать, если-бы исполнились все его реформаторские планы. Он отвечал;„ Тогда я все опрокину... Ты знаешь не хуже меня, что перед вечностью все тщетно и ничтожно.“ Это творческое — „все опрокину“, разумеется, не имеет ничего общего с замечательной характеристикой русского человека — Достоевского в „Записках из Подполья“. Там не творческая страсть к разрушению, а нигилизм беспринципного, скучающего и безответственного человека.

о либерализме и социализме, которые искажают их истинную природу, смешивая частные формы их выражения с подлинной их сущностью: либерализм — философия разжиревших мещан, опирающихся на дружественную руку классового государства; социализм — философия казармы, поглощающей личность.

Подобные характеристики, приемлемые по отношению к некоторым отдельным учениям и, по преимуществу, в области практической политики, в целом являются глубоко ложными.

В основе либерализма и социализма, как мировоззрений, как культурно-исторических типов развития, лежит, в сущности, однородное требование, родословная которого ведется обычно от Канта, но истинное происхождение которого относится к гораздо более раннему времени.

Это требование — постулат о человеке, как „цели в себе“, учение об обществе, как совокупности равных и равноуважаемых целей.

В первоначальной, менее совершенной, менее философской форме, постулат этот родился в великом освободительном вихре, поднявшемся уже в XIV—XV вв. и принесшем в позитивном плане человечеству раскрепощение от уз феодального хозяйства, от цеховой опеки, в религиозно-культурном — сложившем идею естественных, священных, неотчуждаемых прав личности.

В современной историографии можно считать уже более или менее общепризнанным, что принципы 1789 г., в частности, Декларация прав Человека и Гражданина — не являются ни продуктом оригинального твор-

чества французского гения, ни рабским копированием американских деклараций.

Еллинек в своем популярном и блестящем этюде о Декларации убедительно показал, что мысль „установить законодательным путем ряд неотчуждаемых, прирожденных, священных прав личности — вовсе не политического, а религиозного происхождения,“ следовательно, и самая мысль восходит не ко времени французской или американской освободительной революции, а гораздо более раннему времени — эпохе религиозных движений и религиозной революции, т, е. реформационной эпохе. [1] Таким образом, самая идея „свободы“, „освобождения“, а отсюда и перечня „неотчуждаемых“ прав — не есть плод умственной спекуляции конца XVIII-го века, а гораздо более ранняя идея. Там, где борьба народа, сословия, класса с государством, властью, правительством принимала острые формы, там, где она становилась борьбой за независимость — там неминуемо должно было явиться стремление и к укреплению завоеванного в той или иной форме. Естественно, что документ, закреплявший свободу победителя, принимал вид освободительного акта, декларации, торжественного возвещения завоеванных прав. Такова Великая Хартия, „соглашение английского народа“, Act of Habeas Corpus, американские и французские декларации. Всюду великие события, великие общественные перевороты порождали и соответствующие великие исторические

[1] Еллинек. Декларация прав человека и гражданина 2 изд. М. 1905 стр. 60.

акты. Вот почему, несмотря на национальные особенности, несмотря на печать времени, которое неизбежно отражается на общей физиономии каждого такого памятника — в нем всегда живет и универсальная мысль, не национальная только, но общечеловеческая.

Общечеловеческая мысль лежит в основе и либерального мировоззрения. Поэтому, оно не может быть сводимо к проблеме демократии или к проблеме свободной конкуренции, ибо проблемы эти, как и им подобные, суть лишь частные выражения политических и экономических устремлений буржуазии, далеко не исчерпывающие всей полноты содержания либерализма. [1])

В основе его политической философии лежат: признание личности, как самостоятельного и единственно реального суб'екта прав, и признание и защита естественных суб'ективных прав личности, не могущих быть предметом посягательства ни со стороны государства, ни со стороны какого-либо другого общественного образования. [2])

---

[1]) Наше времи, разумеется, не может уже более ни испытывать энтузиазма от возглашения формулы „laissez faire, laissez passer", ни даже оценить до конца подлинный освобождающий смысл, в нее вложенный. Но формула эта была живой водой в эпоху, когда промышленность—по красноречивому выражению Карлейля —со всех сторон были окружена западнями и капканами, когда ее со всех концов беспощадно травили могущественные охотники.

[2]) Современная юриспруденция полагает, что суб'ективное право лица сообщается ему не об'ективным правом; последнее утверждает его, исходя из признания за каждой личностью определенной сферы самостоятельности и свободы. Вне этого признания немыс-

В этом смысле либерализм, как мировоззрение, дышет подлинно освобождающим духом, ибо свободная личность — немыслима вне свободной-же общественности. [1])

Если освобождающее значение либерализма лежит в провозглашении идей суб'ективных публичных прав личности, признании и защите их государственно-правовыми институтами, освобождающее значение социализма, как мировоззрения и системы, лежит в указании на то, что социализм есть форма общественной организации, по самому существу своему, автоматически освобождающая человека.

Кантовский постулат о человеке, как цели в себе, лежит в основании и социалистических конструкций современности. Драконовские идеи Платоновского коммунизма, Руссо, Бабёфа, Кабе, в новейшее время Родбертуса и разнообразные варианты их — совершенно не характерны для критического социализма, выростающего ко второй половине XIX-го столетия.

Если и новый социализм был и остается своеобразной апофеозой „государственности“,

---

лимо самое представление о свободной общественности, как совокупности лиц, располагающей суммою суб'ективных прав, меняющих свое содержание в связи с изменением общественных условий.

[1]) Один из новейших исследователей либерализма — Herbert Samuel, несмотря на общую бессодержательность установленного им основного принципа либерализма, прав, утверждая, что „корни дерева либерализма питаются этикою“. См. H. Samuel. Либерализм. М. 1906 стр. 6. Увы! — этика питает только корни; ствол и ветви покрылись новообразованиями вовсе не этического свойства.

то апофеоза эта уже не имеет в основании одиозного стремления — поглотить личность целиком институтами государственности.

Правда, социализм есть прежде всего решение хозяйственной проблемы. Прежде всего его интересует планомерная организация производства и распределения продуктов в целях достижения социального равенства. Он не стремится делать человека — центром своей философии.

Однако, социализм есть также культурная проблема и, как таковая, она заключается в стремлении построить идеальный государственный порядок с возможно большей полнотой свободы и равенства прав и обязанностей для всех членов социалистического общения.

Отдельные социалистические писатели современности (с последней четверти XIX в.) идут еще далее и прямо утверждают, что задача социалистического порядка есть — образование интегральной гармонической личности. Это уже полярная противоположность — упростительным схемам, хотя бы Бабефа, принципиального врага индивидуальности и ее самостоятельности.

Наконец, многие из современных социалистов строят свое понимание общественного порядка на признании своеобразия личного начала, полагая в нем самостоятельную культурную и нравственную ценность, возвышающую и ценность целого. Автоматическое решение этой проблемы социализма было намечено еще таким выдающимся политическим мыслителем, как Лоренц Штейн, оказавшим своими ранними трудами о со-

циализме глубокое влияние на разработку теоретической философии марксизма. Исходя из „идеи человеческой личности", как абсолютной идеи для построения общественного идеала, Л. Штейн приходит к социализму, как такой хозяйственной форме, которая может создать реальные предпосылки для воплощения „идеи человеческой личности" в рамках общественности. Исключительный характер права частной собственности — делает для отдельной личности невозможным пользование материальными средствами, а следовательно и пользование современной ей культурой, чего требует „идея человеческой личности" в равной мере для всех членов общества. Право частной собственности вступает, таким образом, в неизбежный конфликт с суверенным правом личности на неограниченное и равное с другими развитие. Исход может быть найден лишь в такой общественной организации, которая, сохраняя личное владение, не делала бы из него абсолютного препятствия для всестороннего развития личности. Такой общественной формой может быть только социализм.

Так Л. Штейн не только не противополагает личности и индивидуализма вообще социализму, но, наоборот, полагает, что цели социализма совершенно совпадают с индивидуалистическими требованиями.

Мы приходим, следовательно, к заключению, что социализм, как и экономический либерализм конца XVIII и начала XIX в. — одинаково протестуют против подавления личности. Только социализм не удовлетворяется

теми фикциями свободы, на которых остановились английские либералы и их континентальные вульгаризаторы. Он идет далее манчестерства и ищет реальных гарантий обеспечения интерессов личности, не смущаясь ссылками предшественников на стихийные, естественные, железные законы развития и пр.

Но в социализме, особенно марксизме, требование гарантий личности обычно затушевано той исключительной ролью, которая отводится моменту общественности, в частности началу классовой борьбы. И то первенствующее значение, которое определяет социализм общественному классу в смысле освобождения сорвеменной общественности, постепенно — в представлениях его — стирает личность, низводя ее до роли некоторой подробности самостоятельного классового механизма [1]).

Если в основе социальной философии и либерализма и социализма лежат одинаково принципы защиты личности и ее оригинальных требований, невольно встает вопрос — в чем-же принципиальное их отличие от анархической концепции?

А) Прежде всего уже в формальном плане, в утверждениях либерализма и социализма есть нечто общее, им одинаково присущее и вместе совершенно неприемле-

---

[1]) Революционныи-синдикализм и как мировоззрение и как метод классовой борьбы является по существу анархическим и потому к нему вышесказанное не имеет отношения.

мое для анархизма. Это общее заключается в следующем:

Выше мы установили, что либерализм, как мировоззрение не исчерпывается формулой „enrichissez-vous“, а социализм не есть только философия „голодного желудка“; тем не менее и либерализм и социализм имеют одинаково формулы общественного развития с раз на всегда данным определенным содержанием. И тот и другой имеют свои „конечные“ идеалы.

Правда, либерализм новейшей формации, далекий оптимистическому индивидуализму XVIII в., верившему во всеустрояющую силу учреждений, полагает, что центральное внимание государственной политики должно быть отдано не усовершенствованию учреждений и не ревнивому обереганию личности от универсальных щупальцев государства, но воспитанию народа, пробуждению его личной творческой энергии.

Неолиберализм давно уже преодолел архаическую веру в „вечные“ и неизменные законы человеческого и общественного развития, которыми он одинаково крестил явления и биологического и социологического порядка. Неолиберализм уже не рассуждает, подобно своим предшественникам середины и даже третьей четверти XIX в., что преимущества наследственного права по своей природе не отличаются ничем от преимуществ родиться умным или добрым, и различает строго „волю провидения“ от просто человеческой воли.

И наиболее влиятельное течение неолиберализма — „солидаризм“ уже окончательно

порывает с фарисейской филантропией старого либерализма.

Солидаристская концепция, вдохновляющаяся по старому Кантовским постулатом (Буржуа), в своем построении понятия свободы исходит не только из формальных отрицательных обязанностей государства, о коих учили политическая философия и юриспруденция первой половины XIX в., но и из положительных его обязанностей. И, если мы последуем за Дюги в его определении свободы, как „власти, принадлежащей каждому индивиду осуществить и развивать свою физическую, умственную и моральную деятельность без того, чтобы законодатель мог создать для нее какие бы то ни было другие ограничения кроме тех, которые необходимы для охраны свободы всех...“, то „свобода в юридическом смысле“ сведется: с одной стороны, к праву индивида на воздержание государства от принуждения его к действиям, противным развитию его личности, с другой, к праву на совершение государством действий, обеспечивающих это развитие.

В солидаристской концепции, таким образом, речь идет уже не только о воздержании государства, но и о его положительной деятельности. Целая пропасть, следовательно, отделяет новую доктрину от старой, полагавшей, что положительные обязанности государства не могут быть источником прав личности (Эсмен).

Вместе с тем последователи новой доктрины, основываясь на вышеуказанной формуле отрицательных и положительных обя-

занностей государства, приходят к выводу о „солидарности отдельных форм свободы“, о их „связанности общей целью“, „взаимной обусловленности“, о невозможности нарушить хотя бы одну из них в конкретном случае без того, чтобы этим не была „нарушена свобода вообще“. Вслед за Бенжаменом Констаном, Ж. Симоном и Еллинеком солидаристы говорят о том, что „в юридическом смысле неправильно говорить о „свободах“, т. е. о свободе во множественном числе. Юридическая свобода существует только в единственном числе и получает в отдельном случае индивидуальные оттенки“...[1]) Таким образом, вырастает то представление синтетической свободы, о которой говорит французский административист Ориу, для образования понятия которой все отдельные „конкретные формы свободы“ служат лишь материалом, средством.

Юридическое понятие свободы, знает, следовательно, одну свободу—синтетическую.

Нас сейчас не занимает вопрос, насколько правильны возражения солидаристов школе „естественного права“ или, как они ее называют, доктрине „индивидуального права“, также как и вопрос о том, насколько прочна их собственная политико - юридическая позиция. В литературе, посвященной им, было уже не раз указано, что доктрина солидаризма не дает новой философской конструкции, а занимается той же основной проблемой, что и естественвое право; что со-

---

[1]) Проф. Гамбаров. Свобода и ее гарантии. СПб. 1910. стр. 96 и дал.

циальная проблема у солидаристов, в конечном счете, сводится к проблеме воспитания; что, наконец, их умозаключение от факта солидарности к обязанностям, долгу вызывает против себя методологические возражения.

Сейчас меня интересует лишь одна, в высшей степени важная для меня сторона в учении новой индивидуалистической доктрины. Она заключается в том, что солидаризм с особенной силой и яркостью говорит о включении в свое понятие свободы — положительной деятельности, положительных обязанностей государства. Если и не следует слишком переоценивать заслуг солидаризма в этом смысле, так как критика достаточно показала, что новейшие течения либерализма давно не стоят на „чисто-индивидуалистической“ почве и охотно идут на встречу социальной реформе, то, во всяком случае, необходимо признать, что солидаризм впервые обосновал и конструировал отдельные утверждения начала солидарности в цельном и законченном мировоззрении.

Наконец, в учениях современных государственников и юристов, разделяющих либеральное мировоззрение, основным признаком современного правового, конституционного государства устанавливается — безусловное господство права. Право не только проникает всю деятельность государства, но становится как-бы primus movens государства, его жизненным началом. Самая „воля к власти“, в которой отдельные писатели хотят видеть „essentiale“ — государства,

воля, стоящая вне права и над правом [1]) в историческом преобразовании государства сама обязывает себя нормами права и если сохраняет еще временно свое значение, то уже только в исключительных случаях.

И все-же—несмотря на все эти признания—незыблемой основой новой либеральной философии, как и старой, остается постулат—свободы самопроявления человеческой личности не в смысле только обнаружения оригинальных особенностей ее природы, но также в смысле свободной деятельности ее в экономическом и политическом планах, независимо от неизбежных ограничений, которые налагает подобная свобода самоопределения на свободу других.

Правда, нео-либерализм или солидаризм обставляют, как мы видели, эту основную „либеральную" свободу—свободу „эксплоатации" рядом спасительных государственных minimum'ов, гарантирующих достаточное или даже „достойное" человеческое существование, и постоянными указаниями на солидарность, как на долг. И тем не менее признание права свободной эксплоатации закрепляет одиозную для нас форму неравенства. Здесь—в невозможности для либерализма—дабы не похоронить самого либерализма—отказаться от своего основного права—заключен некоторый логический и психологический предел для дальнейшего развития доктрины. Либеральное мировозрение сказало все свои „новые слова"; прибавить что либо

---

[1]) См. особ. С. Котляревский. Власть и право. Проблема правового государства. М. 1915.

к сказанному значило бы для него подчеркнуть или выдвинуть какую либо деталь, бросить нужную, спасительную для самого либерализма, уступку времени, но не колебать „конечного" своего идеала в его принципиальных основаниях.

Те-же соображения mutatis mutandis могут быть отнесены и к социализму.

Правда, многие представители социалистических учений отказываются от точной формулировки „конечного" идеала, но не в силу принципиальной невозможности конструировать его, а в силу осознанных технических трудностей его описания, главным образом, с хозяйственной стороны [1]). В ве-

---

[1]) После заявления Маркса о нежелании заниматься „кулинарными рецептами", указания Энгельса, что „задача научного социализма состоит не в создании наиболее совершенной формы общества, а в анализе исторического хода хозяйственного развития" и подробного об'яснения на этот счет. К. Каутского в предисловии к книге Атлантикуса—„Государство будущего—Социал-демократическая литература нового времени отвечала традиционным ignoramus на вопросы всех любопытствующих об особенностях будущего строя. На этой позиции равно стояли Бебель Либкнехт, Г. Девилль, Ж. Гед и Вандервельде. Наоборот, Жорес считал законным любопытство вопрошающих о том „чем мы будем завтра" и полагал возможным и нужным удовлетворять такое любопытство. Ж. Ренар сделал попытку характеристики коллективисткого строя в „Regime Socialiste" (1897), а Делиньер в своем обширном „L'application du systéme collectiviste" (1899) пытался конструировать и все публичное право будущего строя. Изложение и характеристику некоторых отдельных социалистических конструкций можно найти в малооригинальной и бедной мыслями, но об'ективной и обильной фактами книге М. Бургэна. Современные социалистические системы и экономическое развитие. СПБ. 1906.

ликом разнообразии систем и учений, примыкающих к социализму, (мы имеем в виду, по преимуществу, новое время) могут быть выделены определенные конститутивные моменты, слагающие их представление о социалистическом общественном идеале, о том социальном механизме, которому суждено поставить точку на дальнейшем социальном развитии человечества. И здесь, как и в либерализме, есть определенный субстрат явлений, безусловно необходимых для построения хотя бы и совершеннейшего из социалистических государств.

Социализм есть прежде всего учение о планомерной организации общественного хозяйства, имеющей задачей устранение эксплоатации одних социальных групп другими, одних людей—другими. Организация общественного хозяйства должна покончить с той борьбой за существование на социальной почве, к которой сводилась сущность всех доселе существовавших хозяйственных систем. „Истинный социализм—читаем мы у В. Кидда—всегда имеет в виду определенную цель, к которой прямо или косвенно стремятся предлагаемые им меры. Эта цель—прекращение борьбы за существование, которая ведется не только с тех пор, как существует человеческое общество, но и с самого возникновения жизни на земле.“ [1]) Жорес также говорил о „великом социалистичес-

---

[1]) В. Кидд. Социальное развитие. СПБ. 1897. стр. 108

ком мире“, о „гармонии, которая выйдет из столкновения сил и инстинктов“.[1])

Так социализм определяет свой идеал.

В своих предположениях об осуществлении его, социализм также отправляется от предопределенных методов. И здесь первенствующее место занимает принцип общественной централизации. Принцип этот диктуется равно и соображениями техно-экономической целесообразности и требованиями морального порядка, так как он обеспечивает торжество другому принципу — принципу большинства, остающемуся, в конечном счете, единственным регулятором решений, принимаемых также в социалистическом обществе, как и в современной демократии. Отличие от последней, в интересующем нас смысле, заключается только в совершенном отказе от того политического фальсификаторства, которое извращает применение принципа в демократическом обществе.

Далее социализм занимает определенную позицию по отношению к личности там, где интересы ее вступают в конфликт с интересами целого. (Предполагается правомерность тех и других). Социализм, как доктрина,

---

[1]) Ж. Палант. Очерк социологии. М. 1910. стр. 218. Наше время утверждает уже по новому принципиальное отличие социализма от коммунизма. Социализм, есть непосредственный продукт капитализма, сущность его—в учете, надзоре, контроле, совершенствовании методов работы. Коммунизм вырастает из социализма и имеет собственное, законченное и более высокое содержание. Ср., напр., речь Ленина на первом заседании Общегородской Конференции Р. К. П. 20 декабря 1919 г.

решает этот антагонизм в пользу торжества общественного начала[1]).

Так социализм умещает конкретное содержание своего общественного идеала в точно намеченных пределах.

В.) Если отдельные представители либеральной и социалистической мысли нередко могут стоять на почве учения о подлинной реальности личности и ее prius'а перед общественностью, то либерализм и социализм—в их целом—как системы мышления и как формы практической политики—повинны в том тяжком методологическом грехе, о котором мы говорили выше. Для служебных целей они преобразуют частные формы общественного процесса в самостоятельные сущности, субстанции, вступающие в конфликт с интересами подлинных реальностей—личностей и торжествующие нередко над их разумом и волею.

1) Мы знаем уже, что либерализм исторически вырос, как живой протест личности против разнообразных форм гнета и насилий предшествовавших общественных образований.

Но с того момента, как он стал признанной социально-моральной философией буржуазии, он прежде всего позаботился о том, чтобы гипостазировать буржуазную государственность—ее экономическую свободу, демократию, всеобщее избирательное право, то

---

[1]) Опыт современной диктатуры пролетариата в России, как временное переходное состояние, не отражающее в полноте социалистических чаяний, в счет идти не может.

есть текучие, исторически-преходящие формы общественного процесса. Та полнота прав, которая принадлежала перед этим абсолютному самодержцу—государю, была перенесена целиком на нового суверена—„самодержавный народ“. Социальная, экономическая, финансовая политика государства стали определяться его интересами. Правительства стали ссылаться на „общее благо“ и создали могучую охрану „высшей формы нравственного общения людей“—государства.

В этой заботе о целом, личность со всей коллекцией принадлежащих ей суб‘ективных публичных прав—священных и неотчуждаемых—была отодвинута на задний план и должна была довольствоваться жалкими крохами, падавшими с пиршественного стола „абстракций“.

Якобинизм, вдохновлявшийся Руссо, был наиболее мощным и последовательным образцом заклания личности на алтарь неограниченного, верховенства народа. Pereat mundus, fiat justitia!

И доктрина Руссо обнаружила необыкновенную живучесть. Частью незаметно для самих себя, частью сознательно отдаваясь эгалитарному потоку современности, многие новейшие представители либерального мировоззрения в рассуждениях своих о политических задачах нашего времени возвращаются мыслью к Руссо, чтобы и новую действительность заковать в его когда-то магические формулы. Едва-ли не наиболее оригинальный, остроумный и последовательный представитель либерального индивидуализма—Пароди, более душой за отсталую и

инертную буржуазию, требует, например, напряженных соединенных усилий, чтобы добиться одной души и общих идеалов для всего народа. Стоит только сконструировать, соответственно этим мыслям, политические права, чтобы вернуться к основному построению Руссо, то есть отказаться от независимости личности, прав ее на самоопределение и свободное творчество и подчинить личность центру, октроирующему затем личности новые, освященные общественностью, права. Рассуждать, подобно Пароди, значит не только найти выход из кризиса либерализма, но покончить с свободой личности, покончить и с самим либерализмом.

Вернемся к магии либерализма.

В то время как фанатики, святые, доктринеры, доверчивые и просто плутоватые люди верили, хотят верить или просто показывают вид, что верят в волшебную силу „понятий", за ними размещаются без особых затруднений не бесплотные фикции, а реальные люди с реальными запросами и реальными же интересами. И под эгидой „государства" они вершают свои дела в ущерб интересам других людей или стольже невинно уверовавших в необходимость и спасительность абстракций, или недостаточно сильных, чтобы освободиться от обманчивых чар политической Майи.

Так обманчивая мишура свободолюбивой формулы: „laissez faire, laissez passer" (со всеми коррективами) или солидаристское напоминание о долге скрывают противоречие, раз'едающее либерализм, как мировоззрение.

Выйдя из требований свободы, либера-

лизм пришел к обману, принуждению, насилию. Государство и полиция вместо роли ночного стража стали господами с правом самочинного распоряжения благами реальных граждан, первоначально вверенных лишь их охране.

И все равно — кто этот господин: черствый-ли и лицемерный господин старых либералов, защищавший привилегии свои кивком на небо, устроившее на земле неизменные порядки и тем предопределившее навсегда судьбы человечества; или это — милостивый, благожелательный господин солидаристов, искренно скорбящий о непорядках и не выносящий слезы ближнего. Он — „господин“. Этого — довольно.

2) То-же трагическое извращение первоначальных целей, кончающееся принесением личности в жертву абстракций, имеет место и в социалистическом мировоззрении.

Подобно либерализму социализм вырос из подлинных народных недр, как протест порабощенной личности; еще более глубокий, еще более страстный, ибо опыт буржуазного государства вскрыл наглядно тщету свободолюбивых формул, защищавших привилегии одних и рекомендовавших другим воздержание и самопожертвование. Он был протестом против хозяйственного индивидуализма и в этом смысле новое учение психологически было реакцией по отношении к освободительной философии, праздновавшей свои триумфы к концу XVIII-в. В глазах страстной социалистической критики хозяйственный индивидуализм, бывший первой позицией либе-

ралов, затушевал все содержание индивидуалистической идеи вообще. „Неограниченная свобода“ либерализма не могла устоять перед раз‘едающим анализом нового учения, призывавшего лечить язвы общественного порядка началами, завещанными средневековьем — властью, авторитетом. В отдельных политических заявлениях социализма даже деспотизм абсолютного правителя казался ему приемлемее свободной игры интересов, отстаиваемой либералами. И если ранний социализм еще невольно сочетал отдельные индивидуалистические тенденции с новыми авторитарными началами, то дальнейшее развитие социализма, казалось, вступило в бесповоротный антагонизм с принципами 1789 г., принимая все более и более антииндивидуалистический характер.

„Научный“ или критический социализм явился логическим завершением этой основной тенденции.

Марксизм, насквозь проникнутый рационалистическим оптимизмом, не беспокойным критическим духом „научности“, но спокойным благим духом фатализма, гипостазирует материально - экономическую сторону человеческой деятельности. Тот фетишизм товара и товарных отношений, который составляет наиболее гениальное открытие Маркса, от которого остерегал он всех других — подстерег его самого. Стихийные силы развития с их „разумной“ целью — торжества социалистических начал — стали подлинным, фетишем марксизма. Человек стал относительным, исторически преходящим отражением тех

сил, которые слагают и обнаруживают свое действие вне его.

То, что имело место в философии марксизма, перешло и в область его практической политики. И здесь — как в либерализме, построившем религию народовластия — новая субстанция „социалистическое государство“, обобществившее орудия и средства производства, стало „мерой всех вещей“, целью, личность — средством. И здесь произошел тот-же подмен понятий; благодаря фикции о полной слиянности личностей в народе, в государстве, как целостном единстве, — деятельность государства, деятельность органов народной воли стали мыслиться как выражения подлинной воли членов данного общения.[1])

Содержание анархического идеала, как мы говорили уже выше покоится на иных основаниях.

Анархизм есть апофеоза личного начала; общественный процесс для него есть процесс непрестанного самоосвобождения личности через прогрессирующую же общественность.

Анархический идеал — оправдывая до конца общественность, находя в ней необходимый материал и условия для всесторон-

[1]) Выше мы говорили уже, что не усматриваем принципиального антагонизма между социализмом и индивидуализмом. Протест против своеобразной формы индивидуализма — хозяйственного либерализма — выродился чисто внешне и формально в отрицание индивидуализма вообще. Но, поскольку социализм, независимо от его оттенков, защищает личное самоопределение и свободу личного своеобразия, он — индивидуалистичен.

него раскрытия личности, видя в ней фактического реализатора, хранителя и конденсатора ценностей, творимых личностью и добровольными союзами личностей, [1]) есть прежде всего полный и безусловный разрыв с механическим представлением об обществе и государстве, как некоей сумме отвлеченных единиц, независимо от того, является-ли целое ответом на „войну всех против всех“ или, наоборот, гармоническим единством гармонических частей. [2])

Там где абстракции механической теории были бессильны справиться с вырывавшимися наружу инстинктами жизни, последние или устранялись нарочито сочиненным аппаратом, наделенным принудительной внешней силой или искуственно подчинялись спасительной предустановленной гармонии.

Анархизм строит свои утверждения на новом понимании личности, предполагающем вечное и антагонистическое ее движение (борьба с культурой за культуру). Поэтому он об‘являет антагонизм личности и общественности неразрешимым и не формулирует конечных программ [3]).

---

[1]) Анархизму, однако, совершенно чужд тот слащавый пафос общественности, который мы находим у некоторых социологов, напр., Изуле („La cité moderne et la metaphysique de la sociologie“).

[2]) О различных уклонах механического мировоззрения при сохранении общей для отдельных его течений методологической почвы см. труд проф. Н. Алексеева. Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов М. 1912.

[3]) Только в этом именно смысле могут быть истолкованы известные слова Чаадаева в его „Философических письмах“, что „прогресс человеческой при-

Принадлежа общественности одними сторонами своего существования, личность освобождает другие, служащие только ее индивидуальным запросам. Будущее—вечное становление, личность — постоянно меняющийся и совершенствующийся агент его.

Что же такое личность?

Господствовавшим доселе представленнием о личности было представление рационалистическое.

Ранними своими истоками оно вышло из гуманистического движения ренессанса, силу и совершенное выражение нашло в великом индивидуалистическом потоке XVIII века. Но в последнем бились два враждебные начала: освободительное — индивидуалистическое и уравнительное — государственно-демократическое.

Первое соответствовало ранним шагам Революции. То было время молодости, востор-

---

роды вовсе на безграничен, как это обыкновенно воображают: для него существует предел, за который он никогда не переходит. Вот почему цивилизации древнего мира не всегда шли вперед и что всякий „чисто-человеческий" (разрядка моя—А. В.) прогресс неизбежно завершался „состоянием неподвижности". Далее он делает решительное исключение для „христианского общества", одушевляемого „духовными интересами". „Этот интерес — добавляет он — конечно, никогда не может быть удовлетворен: он беспределен по самой своей природе. Таким образом христианские народы в силу необходимости постоянно идут вперед. „То что Чаадаев считал возможным и необходимым для „христианских народов", т. е. постоянный прогресс в смысле духовного совершенствования, с нашей точки зрения есть бесспорный и универсальный факт современной общественности — см. П. Я. Чаадаев. Сочинения и письма М. 1914 т. II стр. 144 — 146

женных упований, упоения свободой, признания личности суверенной. Все должно было склониться перед державной волей человека. На смену этому течению пришло иное— возвестившее, что личность с ее интересами должна быть принесена в жертву интересам целого. Отдельная человеческая воля должна быть стерта в прах пред волей нового властелина — государства — народа.

Эта эпоха — эпоха торжества якобинизма, террора, отрицания свободы во имя свободы и кощунственного возведения в „закон“ того, что должно было быть написано в сердце каждого, стать живой органической его частью.

Новый поток замутил источник. От свободы живых героев — остались бледные призраки. Свобода и братство — фантомы. Человек потонул в рационалистических узорах. Наряду с естественной религией, естественным правом, естественной политикой — был открыт „естественный“, средний, абстрактный человек, человек „вообще“, человек „в себе“, лишенный национальных и исторических покровов. Образовался особый надорганический мир с однородными тожественными надорганическими людьми. Мир, в котором все действовало с неукоснительною правильностью часового механизма. Мир, в котором все было предусмотрено, кроме жизни.

Поход против этого своеобразного рационалистического индивидуализма, обратившего живую личность в пыль, бесплотный призрак,

открылся рано [1]). Юм и Борк, философская и клерикальная реакция, католические изуверы всех родов, романтизм, несколько позже „историческая школа“ вот первые воины, пошедшие в поход против ненавистного рационализма. Вражда к нему сплотила воедино самые разнородные, враждебные друг другу силы, то умалявшие человека до „сосуда страстей и похотей“, то возносившие его на небывалую дотоле высоту. Разгул суб'ективизма был столь же характерен для романтиков как уничтожение личности для теологической реакции.

Позже союзники эти разошлись далеко в разные стороны. Но в начале крестовый поход их против общего врага отличался удивительным единодушием.

Против рационализма протестовали „бурные гении“, освобождавшие чувствующую сторону духовной природы от деспотизма мыслящей. Дифирамбы чувству, культ героев, симпатии к Руссо — были лозунгами эпохи „бури и натиска“. Ленцовское „Gut ist mein Herz, Schwach meine Kenntniss“ с необычайной силой повторилось позднее в „Guter Mensch“ Гетевского Фауста...

В противовес отвлеченной средней личности — немецкий романтизм и особенно Шлейермахер — выдвинули учение о личности живой, конкретной, своеобразной. Шлейермахеровский антирационализм был, быть может, самым ярким предшественником штирнерианства с его утверждением личности исключительной в ее единственности и неповторяемости. А позже с несравненной

---

[1]) Подробнее см. мою книгу „Анархизм“ гл. III.

силой и искусством боевой клич Штирнерианства — культ сильной личности, личности-мерила всех нравственных ценностей, зазвенел в романтических измышлениях Ницше.

Пусть Штирнеровские „ферейны эгоистов“ и Ницшеанское сверхчеловечество — не были подлинно свободны и потому, что сами мыслились, как некоторый отбор, аристократия и потому, что могли мыслиться как об‘ект возможного нападения извне — со стороны других „эгоистов“, „сверхчеловеков“ и пр. Образование аристократии, как и мыслимость насилий упраздняли в корне самую идею свободы... Но гигантским завоеванием мыслителей-поэтов было утверждение самой личности, как единственной, не знающей предела...

Но рационализм мог считать себя в полной безопасности, пока возражения, пред‘являвшиеся ему, осложнялись политическим исповеданием, окутывались мистическим туманом, или строились на „позитивной“, „научной“ почве...

Бунтующему разуму с его грандиозными обещаниями человечеству не могли быть страшны ни политиканствующий католицизм с изуверской догмой искупления, ни пленительный своей чувствительностью романтизм с его еще тогда неясными мечтаниями, ни скопческий историзм, не ушедший далее плоской бухгалтерии, ни феодальный анархизм во вкусе Ницше...

Только нашему времени — с его гигантскими техническими средствами, глубокими общественными антагонизмами, напря-

женным и страстным самосознанием — суждено было поколебать веру во всемогущество разума. Оно — во всеоружии огромного опыта — отбросило ковы феноменализма, вернулось к „реальной действительности“, возгласило торжество воли над разумом.

Буржуазный рационализм, проникавший предшествующую социалистическую мысль, должен был уступить место революционному актуализму—„трагической концепции мира“. И только в этом плане и анархизм может выплыть из антиномических пучин.

Как ни возвышены, ни полны соблазна были категорические формулы, возведенные разумом — постепенно они тускнели и ныне обрели глубокий, могильный покой. Прекрасные, дорогие, чтимые человечеством могилы, но более не волнующие его.

Современное представление личности прежде всего разрывает со старым механическим мировоззрением.

Оно не трактует более личность, как отвлеченную родовую единицу, над которой можно безбоязненно проделать любое действие по правилам Бентамовского утилитаризма, для удовлетворения потребностей, как личных так и общественных.

Современная личность — не атом, не ветхий деньми — „естественный“, „средний“ человек. Но она и не сверхчеловек в Ренановском или Ницшеанском смысле; ни гипертрофия мозга, учености, рассудка, ни гипертрофия животности, инстинкта, воли.

Она — не только язычник и не только христианин.

Современная личность есть конкретная, своеобразная, единственная, неповторимая индивидуальность, интегральный человек умеющий гармонически сочетать в себе „святость духа“ и „святость плоти“, не остающийся чуждым ни одному из возможных человеческих чувствований.

Самая совершенная моральная бухгалтерия была бессильна справиться с живыми антагонизмами личности. Личность же оказалась неспособной поступиться своими „правами“, не поступаясь чувством человеческого „достоинства“, чувством, бухгалтерии совершенно неизвестным. Между тем это чувство оказалось живым и сильным. Уже Дидро в „Племяннике Рамо“ красноречиво говорил об этом: „Я готов забыть о моем достоинстве, но добровольно, не по приказанию других. Могу ли я допустить, чтобы мне сказали: ползай и чтобы я был должен ползать? Это — аллюр и червяка и мой; и мы оба держимся его, когда нам не мешают. Но мы выпрямимся, когда наступят нам на хвост...“

Современная личность, как единственная подлинная реальность общественного процесса, прежде всего ищет быть свободной. Ибо свобода есть основное предположение самой личности, как неограниченной нравственной потенции. Свобода — необходима для проявления ее творческих возможностей. В свободе черпает она силы для своего всестороннего развития и совершенствования современной ей культуры. Сознание несвободы есть вместе сознание безответственно-

сти, подрывающей возможность построения подлинно свободного общества и открывающей двери произволу и насилию.

Начало свободы, имманентное личности, необходимо приводит нас к понятию и утверждению равенства. Не только „я“, но каждое „я“, каждая личность есть цель и потому нет свободы там, где свободный живет рядом с рабом. Чужая несвобода есть несвобода моя, ибо представлению моему о личности, как цели, о личности, как своеобразном и единственном проявлении индивидуальности, противоречило бы мое согласие на эксплоатацию одной личности другой. Как моя свобода не может строиться на несвободе другого, так и сознание ограничения прав другой личности не может не вызвать отпора с моей стороны. В противном случае страдает нравственная неприкосновенность и моего „я“[1]).

Но если свобода и равенство — понятия от личности неотделимые, то как возможно действительное их сочетание?

В новом обществе, выроставшем на развалинах феодального строя, сочетание свободы и равенства в одной общей формуле не казалось противоречивым, ибо в свободу

---

1) „Я думаю, что представление всеобщего равенства психологически не может иначе образоваться, как при помощи ясного сознания сущности и достоинства индивидуальности, при помощи соображения, что каждый человек представляет собой личность с характерными в данной комбинации и пропорции никогда более не встречающимися, особенностями“. Зиммель. Социальная дифференциация. Киев.1898. стр. 98.

и в равенство вкладывался по существу только отрицательный смысл (свобода от ограничений прав личной свободы в широком смысле этого слова, равенство в социальных правах и обязанностях, формальное равенство перед законом) и обе части формулы представляли как-бы одну общую идею, равноценную для всех — идею раскрепощения. Позже, когда страсти, порожденные конфликтом принципов 89 и 93 годов, улеглись, противоречие между свободой и равенством, наоборот, стало казаться вопиющим, соединение их в одной формуле — абсурдным. И в политической литературе либерализма XIX в. стало трюизмом утверждение — невозможности примирения обоих начал.

Понятие свободы — в его логическом пределе — есть торжество частного, индивидуализации и, таким образом, отрицает равенство.

Равенство — стремясь к уподоблению людей, сглаживанию их своеобразия, враждебно частному, индивидуализации и, таким образом, отрицает свободу.

Так создается принципиальный конфликт между требованиями отвлеченного равенства и конкретным неравенством, не только имеющим место в жизни, не взирая на все успехи эгалитаризма, но и неизменно прогрессирующим. И необходимо: или пожертвовать отвлеченной свободой, правом на неограниченное развитие нашей индивидуальности, нашим конкретным своеобразием во имя признания абстрактного принципа равенства (Платон, Руссо, Бабеф и пр.) или похоронить отвлеченное равенство во имя

живой, конкретной, не знающей ограничений личности (индивидуалисты, Штирнер, Ницше и пр.).

Здесь мы подходим к труднейшей методологической проблеме — об отношении общего понятия к индивидуальному, к старому, нерешенному доселе спору платонизма, утверждающего реальность наших понятий и илюзорность окружающей нас действительности и номинализма, утверждающего обратно непосредственную действительность и отрицающего значение общих понятий [1]).

Спор этот в социологическом плане кажется неразрешимым, ибо, если, с одной стороны, частное — всегда нам ближе, дороже, живет трепетом и полнотой подлинной жизни, протестуя против призраков, ограничивающих нашу волю и деятельность, то, с другой стороны, общее, как мы неоднократно указывали выше, собирает нас, спасает от распыленности и внутреннего опустошения.

Если ничем неограничиваемая свобода и вытекающее из нее конкретное неравенство — представляют высокую ценность тем, что подчеркивают и выявляют все своеобразие, всю творческую оригинальность конкретной личности, то торжество равенства, отметая все частное, стирая все слишком острые углы личности, подготовляет как-бы вселенское единение, мировое братство и напояет отдельные личности общим, универсальным содержанием.

---

[1]) См. т. А. Топорков. Идеалы современной демократии. М. 1918., где автор прекрасно формулировал занимающую нас проблему.

Однако, оба принципа в их логическом пределе равно отталкиваются современным правосознанием.

Мы говорили уже выше, что самая свободолюбивая индивидуальность нашего времени не может строить своей свободы на фундаменте порабощения других. Любовь к своей свободе неизбежно обращается в любовь к свободе всех других; в противном случае исчезает самое понятие свободы. „Я истинно свободен — писал Бакунин — если все человеческие существа, окружающие меня, мужчины и женщины точно также свободны. Свобода других не только не является ограничением, отрицанием моей свободы, но есть, напротив, ее необходимое условие и подтверждение. Я становлюсь истинно свободен только через свободу других... Напротив того рабство людей ставит границу моей свободе...“ („Бог и Государство“).

Наконец, самодовлеющая личность, признающая только себя и свои суб'ективные цели, есть фикция.

Еще менее приемлем для современной личности идеал Прокрустова ложа, к которому зовут фанатики равенства. Бабувизм в его конечном выражении был столько же учением коммунизма, как и системой деспотизма.

Для политических мыслителей и социологов нового времени стало аксиомой, что общество представляет тем более высокую ценность, чем большее своеобразие и значительность представляют отдельные его члены. Общественное целое есть союз равноправных

конкретный личностей, союз, берегущий и поощряющий их оригинальность, а не механическая совокупность тожественных единиц. Наконец, в механическом уравнении всех современное правосознание видит величайшую несправедливость по отношению к индивидуальности, основным стимулом которой является безостановочное развитие без каких-либо коррективов на отсталость или неспособность к развитию других.

Чтобы выйти из неустранимого конфликта, социологи ищут примирения в высшем начале, об'единяющем противоречивые понятия.

Старый лозунг братства, принцип взаимопомощи, новые формулы солидаристов были призваны, чтобы спасти общественные идеалы современности от раз'едающего их внутреннего противоречия.

В проникающем эти принципы чувстве любви думают найти целебное средство от принципиальных антагонизмов общественности. Мотивы этой социальной „любви", конечно, могут быть различны и даже прямо противоположны.

Братство может быть также продиктовано чистым эгоизмом, соображениями утилитаризма, как и мотивами альтруистического свойства — чувствами симпатии, сострадания, действенной любви и пр. Оно может, наконец, быть продуктом того философского „просветления", о котором говорит Шопенгауер в „Мире, как воля и представление". Когда человек постигнет иммaнент-

ность жизни суб'ективных страданий, когда в глазах его „пелена Майи, principium individuationis" становится настолько прозрачной, что он не делает уже эгоистической разницы между своею личностью и чужой, а страдание других индивидуумов принимает так-же близко к сердцу, как и свое собственное, и потому не только с величайшей радостью предлагает свою помощь, но даже готов жертвовать собственным индивидуумом, лишь-бы спасти этим несколько чужих, — то уже естественно, что такой человек, во всех существах узнающий себя, свое сокровенное и истинное я, должен и бесконечные страдания всего живущего рассматривать, как свои собственные и приобщить себя несчастию вселенной. Ни одно страдание ему не чуждо более" [1]).

Указывают очень часто, что и альтруистическое чувство исходный пункт имеет в инстинкте самосохранения, подсказывающем нам, что шансы отбора и выживания благоприятнее для эмпирически слабых, но социальных, чем для сильных, но одиноких.

Наконец, в альтруистических действиях, помимо стихийного подсознательного утилилитаризма отмечают также известный автоматизм, вырабатывающийся под влиянием выгодности и общепринятости альтруистической практики. Исходный пункт — самосохранение изживается, стирается в памяти и альтруистическая деятельность из средства становится целью, нормой для данного уровня

---

[1]) А. Шопенгауер. о. с. стр. 393.

сознания. Так братство становится целью для тех, кто прежде видел в нем лишь наиболее удобное и выгодное средство самоутверждения [1]).

---

[1]) Более углубленную характеристику природы альтруистического чувства дал В. Соловьев („Оправдание добра“).

Подобно Шопенгауеру, он видит естественный корень нашего нравственного отношения к другим — в жалости или сострадании, не имеющем „своекорыстных мотивов“ и потому являющемся „чисто-альтруистическим“ чувством. Но он возражает против Шопенгауерова обоснования этого чувства, справедливо указывая, что, с одной стороны, между людьми нет „совершенной отдельности“, о которой он говорит, с другой, что чувство сострадания не есть „непосредственное внутреннее отожествление себя с другим“. На самом деле рассматриваемая нами духовная связь отдельных лиц есть не тожество, а „согласие однородного“, „признание за другим собственного (ему принадлежащего) значения — права на существование и возможное благополучие. Альтруистическое чувство, рожденное из жалости, есть стремление отнестись справедливо к другому однородному и равноценному со мной — в смысле общечеловеческом — существу, с намерением воплотить в известном акте или словесном выражении всю полноту суб'ективной правды. И такое чувство, как вытекающее естественно из общественной природы человека, из максим современного его правосознания, что человек — всегда и во всех условиях есть цель, оправдывается равно разумом и совестью.

Здесь не место — подробно останавливаться на том, насколько далеко отстоит учение В. Соловьева, рассматривающего самое государство, как „собирательно организованную жалость“, от развиваемых в настоящем этюде воззрений на правосознание современной личности. Соловьевская „жалость“ — убийственна для ее чувства „человеческого достоинства“ и свои права современная личность не может строить на милостях хотя-бы и самого совершенного из государств. Это учение, впрочем, несостоятельное и по существу,

Но, какими бы чувствами и мотивами мы ни постулировали высшего начала, долженствующего спаять взаимоотталкивающиеся элементы понятия личности, при более глубоком раскрытии их содержания и они оказываются бессильными сделать это и возвращают нас неизбежно к признанию неразрешимости антиномии.

Вводя понятие братства, как высшего регулятивного принципа нашего индивидуального поведения, мы вновь и вновь встречаемся с вопросами и сомнениями, неустранимыми ни ссылками на внешний, совершеннейший принцип, ни отдельными эмпирическими примерами якобы достигнутого равновесия.

Что-же именно может быть уступлено личностью во имя братства? Действительно-ли братство—есть высший и авторитетнейший принцип, перед которым в бессилии должны остановиться всякие попытки индивидуального самоутверждения, для которого личность может жертвовать собой целиком, без остатка? Может-ли личность в отказе от личного своеобразия найти последнее решение тревожащих ее вопросов и сомнений? Может-ли, наконец, братство почитать себя совершенным порядком человеческого общения, если совершенство это может быть куплено ценой отказа индивидуальности от всего личного, только ей принадлежащего?

с самого начала встретило суровую критику. См. особ. критику Б. Чичерина (Вопр. Фил. и Псих. 1897 г.) и в последнее время Б. Кистяковского — „Социальная наука и право". М. 1916.

Не было-ли бы такое братство, даже предполагая заключенным в нем высший любовный смысл, на который способен человек, регрессом с точки зрения об‘ективных идеалов современного человечества?

Никто не может оспаривать законности таких сомнений.

И мы полагаем, что разрешение основного противоречия „общего“ и „индивидуального“ через братство носит гораздо более гипнотизирующий, чем подлинно разрешающий характер.

Не будем говорить уже о непрочности братства, выводимого из эгоистических побуждений человека или его автоматических привычек. Братство, построенное на меркантилистическом расчете, отрицает само себя; оно—первый и беспощадный враг свободы, равенства, а, следовательно, личности.

Но и чувство братства, продиктованное альтруистическими мотивами, в современной личности является гораздо более словесной формулой, чем действительной нормой поведения. Верить в то, что-бы это чувство стало высшим регулятивным принципом в жизни человека значило-бы верить в чудо совершеннего преображения человеческой природы.

Человек—в полноте его известных нам психо-физических свойств—насквозь антагонистичен. В нем самом—узлы противоречий, диктующих ему решения противоположного характера. И эти живые антагонизмы не могут найти разрешения в утверждении каких-либо синтетических формул, или открытых

чисто спекулятивным путем или построенных на наблюдении отдельных, произвольно отобранных свойств человеческой природы.

Вернемся к нашему прерванному анализу человеческой личности.

Мы говорили уже выше, что человек на всех ступенях его исторического развития есть существо общественное.

И огромная часть каждого „я“ не только слагается под влиянием известных указаний и велений общественной организации, но предопределяется уже с первых шагов ее сознательной деятельности предшествующим ему развитием общественности. С момента нашего явления на свет мы приобщаемся к огромному фонду верований, мыслей, традиций, практических навыков, добытых, накопленных и отобранных предшествующим историческим опытом. И также, как культурный опыт научил нас наиболее экономичными и верными средствами оберегать физический наш организм, так сознательно и бессознательно усваиваем мы тысячи готовых способов воздействия на нашу психическую организацию. И прежде чем отдельное „я“ получить возможность свободного, сознательного отбора идей и чувств, близких его психофизической организации, она получит не мало готовых целей и средств к их достижению из лаборатории исторической общественности.

Так каждая личность—помимо собственного суб‘ективно только ей принадлежащего мира, живет в своем сознании еще сверх-

личным, надиндивидуальным, сообщаемым ей извне стоящими силами.

Именно этой частью моего сознания я принимаю об'ективные ценности, творимые миром. Оставаясь в этом сознании самостоятельной сущностью, независимым „я" — я сливаюсь с окружающим меня человеческим миром, делаю своим близким, неотделимым от меня его творчество, его страдания, его радости. Этой именно способностью перешагнуть пределы сферы суб'ективных чувствований—об'ясняется возможность и оправдание об'ективных ценностей — в общежительном плане — тех учреждений, которые создает коллектив без видимой моей санкции на это.

У одного из современных нам философов мы находим превосходное исследование проблемы „личности" и ее „свободы" в направлении, чрезвычайно близком нашим утверждениям. — Это исследование принадлежит С. Трубецкому[1]).

Философ констатирует, что спор номинализма и реализма остается нерешенным. По крайней мере, господствующие типы философствования вдохновляются прямо противоположными началами.

Английский эмпиризм — отрицает универсальный логический элемент в познании, а образование государства и нравственности об'ясняет „исключительным влиянием инди-

---

1) С. Н. Трубецкой. Собрание сочинений. Т. II. Философские статьи. „О природе человеческого сознания". М. 1908. стр. 1—110.

видуальных действий и политических потребностей человека".

Немецкий идеализм—утверждает обратно „абсолютизм универсального начала, сверхиндивидуального и постольку в сущности бессознательного", „абсолютизм отвлеченных логических категорий", абсолютизм-природы, родового начала, государства.

Отдельное лицо для эмпирика — „исторический атом", для идеалиста — „момент мирового процесса".

Однако, крайности утверждений обоих философских учений направляются против них самых.

Английская философия, отождествив личность с эмпирической индивидуальностью, дожна была придти к последовательному отрицанию об'ективно-логического характера умственных операций. Об'ективного знания нет. Логическая достоверность заменяется психологической уверенностью. Последовательно продуманный эмпиризм ведет к скептицизму.

Немецкая философия — оказалась, в свою очередь, неспособной вывести из абстрактных начал конкретные явления живого сознания. И не умея об'яснить их, она отвергла последовательно истинность индивидуального сознания и должна была признать „всякое обособленное сознание, всякое индивидуальное существование — об'ективным заблуждением мирового суб'екта".

Оба утверждения — эмпириков и идеалистов — противоречат, однако, и основному факту и убеждению теоретического сознания и нравственным требованиям.

Собственное учение Трубецкого и представляет своеобразную попытку примирения обоих антагонистических начал в живом синтезе соборного сознания.

Индивидуальное человеческое сознание, будучи врожденным, последовательно развивается при помощи более ранних, уже развитых человеческих сознаний. Самостоятельность личного сознания представляется как будто бы бесспорной. На самом деле оно имеет „в совокупности других сознаний... естественную норму и закон своей деятельности".

И только признав, что человеческое сознание есть, „коллективная функция человеческого рода", „живой и конкретный универсальный процесс", что оно, как „соборное" предполагает „не только родовое единство, но и живое общение между людьми", „примирение родового с индивидуальным", что, наконец, только, таким образом, воспринимается в общем сознании „вселенское согласие", можно об'яснить и понять, что люди „психически и логически понимают друг-друга и все вещи, сходятся друг с другом в рациоиальном и положительном познании об'ективной вселенской истины, независимой от всякого личного сознания".

Этот основной ряд мыслей Трубецкой защищает прежде всего соображениями, взятыми из наблюдений над сознанием в связи с явлениями жизни.

„Сознание есть существенное проявление жизни". В элементарной своей форме—чувственности—оно предшествует не только дифференциации нервной системы, но и пер-

вичной организации — клеточкам (амёбы). Так „чувственность не рождается, а продолжается, как жизнь протоплазмы. Сознание, как и жизнь, есть от начала родовой наследственный процесс“.

Если у наших организмов, обладающих ничтожной степенью индивидуализации, отдельные органы слабо или вовсе не координированы между собой и обладают такой-же индивидуальностью, как целое, восприятие рассеивается по всему организму, то у высших организмов — имеется специальный контроль центральных органов. Сознательное восприятие локализуется в высших центрах строго дифференцированных. „Рассеянное, раздробленное, многоединичное сознание предшествует в природе сознанию собранному, сосредоточенному, неделимому“.

Это подтверждается и физиологическими опытами и особенно ярко и убедительно гипнотическими экспериментами, вскрывшими также „скрытую многоединичность человеческого сознания, автоматизм его подчиненных центров, в случае их болезненной диссоциации“ и пр.

Так физиологическая жизнь и сознание индивида представляются — функциями коллективными. Мозг человека и общество, к которому принадлежит человек, определяют степень и характер его психического развития. Все содержание его сознания дается ему людьми или через посредство людей; сознание имеет историю в человечестве.

Однако последнее не говорит об упразднении индивидуальности.

В истории все совершается личностью

и через личность, имеющую „самобытное значение и безусловное достоинство, помимо того общества, которое оно собою представляет". „Личность может и должна вносить с собою нечто безусловное в свое общество — свою свободу[1]) без которой нет ни права, ни власти, ни познания, ни творчества".

И не только идеал не может быть усвоен без личного свободного усилия, но именно „истинный идеал не всегда таков, как он признается в его среде"[2]).

Мы позволили себе сделать это обширное отступление потому, что основной ряд мыслей Трубецкого, опирающихся одинаково на анализ сознания в связи с прогрессивно развивающимися явлениями жизни, как и на внутренний анализ сознания—подтверждают вполне те положения, которые лежат в основе и нашего рассуждения[3]).

---

[1]) Разрядка — моя. А. Б.

[2]) Разрядка — моя. А. Б.

[3]) Основные мысли С. Трубецкого, разумеется, далеки от того, чтобы быть вполне оригинальными. В нашей литературе соборность человеческого сознания с большой определенностью и силой выразил уже Пирогов: „Начало жизни, жизненная сила, дух бытия — назовем как угодно — конечно, не имеет своего я; оно не может иметь индивидуально-человеческого сознания; оно — общее; но, направляя силы и элементы к формированию организмов, это организующее начало жизни делается самоощущающим, сознающим, племенным или личным. И в каждой животной особи, кроме сознания (более или менее ясного) личности, существует еще сознание племенное, а в людях, кроме племенного я, есть еще и общечеловеческое..." Пирогов. Сочинения т. II. стр. 79—80 и passim.

Анархизм также не знает изолированной личности, он также утверждает, что каждое самоопределяющееся „я“ — в его целом — есть прежде всего продукт общественности; он понимает, что не только отрицания наши, но и самые смелые утверждения и самые пламенные порицания наши строются на материале, который дает многовековая человеческая культура. Индивидуальность всюду связана с родом, человек с историей, его сознание с вселенским сознанием[1]).

Но крепкие нити, связывающие нас с отдаленнейшими временами и с забытыми предками, никогда не завяжутся для нас фаталистическим узлом.

Каждый из нас может и должен быть свободным; каждое „я“ может быть творцом и должно им стать. Переработав в горниле своих чувствований то, что дают ему другие „я“, то, что предлагает ему культурный опыт, сообщив своему „делу“ нестираемый трепет своей индивидуальности, творец несет в вечно растущий человеческий фонд свое, новое и так влияет на образование всех будущих „я“.

Разве этот непрерывный рост человеческого творчества, где — прошлое, настоящее и будущее связаны одним бушующим потоком, где каждое мгновение живет идеей вечности, где всему свободному и человеческому суждено бессмертие, где отдельный творец есть лишь капля в вздымающемся океане человеческой воли — не родит могу-

---

[1]) Подробнее см. об этом мою книгу „Анархизм“ гл. II. Анархизм и Общественность.

чего оптимистического чувства? Именно в идеях непрерывности и связанности почерпали радостный свой пафос знаменитые системы оптимизма — Лейбница, Гердера.

В способности и вместе необходимости для каждого человека, как члена общения, растворить до конца известную часть своего существа в общем надличном деле, в согласии его воли на известные самоограничения в целях утверждения и сохранения об'ективных ценностей, коренится глубокий параллелизм в судьбах личности и общества.

Личность так-же заинтересована в совершенном обществе, как общество в совершенной личности. Оба понятия — личности и общества — соотносительные вообще, в этом смысле — члены одного высшего единства. И доброе, положительное для одного не может быть иным для другого и обратно.

Работа, реформа, революция, утверждая высокое значение творящей личности, повышают объективную ценность прогрессирующего общественного порядка. Успехи общественности сообщают высокую ценность личностям, к ней принадлежащим, хотя бы непосредственно и не участвующим в них.

Но здесь же — в этой глубокой связности личности и общества, „я“ и совокупности „не-я“ таится для первой, как слабейшего члена единства — величайшая опасность. Надиндивидуальное склонно пропитать все поры личного существования. Печать исторической общественности ложится на разум, чувство, волю личности, стремясь сте-

реть ее оригинальность. „Я“ — в своеобразии моих качеств—тускнеет, как будто уступает место [illegible]овеченной социальной категории, которая хочет, мыслит, ищет, действует по рецептам общества. „Я“ перестаю быть „я“, а делаюсь министром, рабочим, адвокатам или врачем. Общество же есть исторический порядок множественности таких „я“— социально обусловленных и входящих, как отдельное звено, в общую цепь социального детерминизма.

Это „я“ — несвободно. Про это „я“ сказал Ницше: „...Индивидуум становится робким и мнительным; он более не смеет верить в себя... Он прячется в свой внутренний мир, снаружи не видно никаких его признаков“... И, если-бы этим „я“, спрятанным в „универсальный мещанский сюртук“, кончалось каждое „я“, не выросло бы и антиномии, интересующей нас.

Но личность не исчерпывается тем, что она есть — стадное животное, социальная категория. Как было сказано выше, наряду с общественными сторонами своего существования, она есть специфический фонд исканий, чувствований, воли, отличающихся от всех иных своеобразием своих качеств и деятельности. И это глубокое, независимое от внешних влияний „я“ — помимо внутренних его конфликтов (стадности и индивидуальности) — находится в принципиальной вражде с постоянно пытающимися покуситься на автономию его, преходящими формами общественности. Это „я“, самостоятельно волящее и действенное и превращает былинку, атом, подробность мироздания в самостоятельную

цель центральный узел мировых загадок, средоточие мира [1]).

[1]) Так понимаемый ан[illegible]зм личности и общества должен быть резко отграничива[illegible] критических концепций антагонизма, которые понимают его буквально, как борьбу двух равноправных реальностей.

Такое раз'едающее противоречие проникает, например, учение о личности Михайловского. Для Михайловского сущность исторического процесса заключается в непримиримом антагонизме личности и общества. Как личносгь борется за себя, за свою свободу против общественных посягательств, так отстаивающий свою индивидуальность общественный организм стремится поглотить личность, низвести ее до положения подчиненного ему служебного органа.

Благодаря широкому пользованию биологическими аналогиями в социологическом исследовании, в последнее вкрадываются неустранимые неясности и противоречия.

С одной стороны, общественный организм, отстаивающий свою индивидуальность, утверждается Михайловским, как определенная реальность. С другой, его понимание принципиального антагонизма между личностью и обществом заключается в совершенном отрыве личности от общественной среды и признании ее изолированного, чисто индивидуального существования — подлинно реальным. Так у Михайловского, и общество и личность являются попеременно то реальностями, то абстракциями.

Далее. Для Михайловского личность и общественность являются действительно непримиримыми врагами: успехи личности есть поражение общественности, как индивидуальности; победы общества есть совершенное поглощение личности. „Пусть общество прогрессирует — говорит он — но, поймите, что личность при этом регрессирует...“

Подобное противопоставление возможно только потому, что Михайловский смешивает в своем анализе два разных плана. социологический и биологический. Социологическую антиномию личности и общества он решает при помощи биологических сближений, оперируя, по преимуществу, ему же столь ненавистной ор-

И для этого „я“ никакой общественный строй не будет достаточен, какими бы совершенствами он ни обладал, как бы ни был он строен, тверд внешней мощью и внутренней правдой. Никогда он не сумеет сполна ответить на все запросы личности, именно потому, что в глубинах „я“ живет всегда родник чисто личных чувствований, независимых прямо от каких-либо социальных переживаний.

Самой несокрушимой власти, самому бесспорному авторитету, самой полной колективной правде — личность может противопоставить свое „я“ — иррациональное, неукладывающееся ни в какие схемы, недока-

---

ганической теорией. Поэтому, Михайловскому осталось чуждым представление о глубоком единстве интересов личности и общества, о взаимообусловленности их прогресса. Принципиальный антагонизм личности и общества, конечно, неустраним, но он питается тем своеобразием личности, той ее индивидуальной законченностью, которая сама есть результат высокого общественного развития, которой нет и не может быть места, например, в обществе первобытном: Поэтому, в социологическом плане высокая общественность есть лучшая, вернейшая гарантия высокой ступени развития, достигнутой индивидуальностью. И, в окончательном счете, это должно соответствовать и тому определению индивидуальности, опять таки биологическому, а не социологическому, которое дает сам Михайловский: „Индивидуальность есть сумма свойств данной ступени органического развития, т. е. данного вида“. Ясно, что если в определении Михайловского и отсутствует момент личного своеобразия, необходимый в современном учении об индивидуальности, все же сумма свойств ее — представляется тем более значительной, чем выше стоит вид, к которому она принадлежит, или, чем выше — в плане социологическом — достигнутая видом степень общественного развития.

зуемое никакой логикой, но единственно правое в требованиях своей личной совести и потому всемогущее, непреоборимое.

Неверны, неосновательны, поэтому, опасения, что индивидуальность гибнет, что ей не под силу бороться с нарушающими ее со всех сторон соблазнами обезличенного духа.

В классическом когда-то исследовании Дж. Стюарта Милля—„О свободе“, этот страх за судьбы индивидуальности нашел особенно выпуклое выражение. Если прежде — писал Милль—в жизни общества„ элемент самобытности и индивидуальности был чрезмерно силен и социальный принцип должен был выдержать с ним трудную борьбу“, то в современном обществе мы наблюдаем обратное. Опасность угрожает индивидуальности. Мы страдаем от недостатка „личных побуждений и желаний“. У современных людей „самый ум подавлен“. „Они любят массой..., всякой оригинальности во вкусе, всякой эксцентричности в поступках они избегают, как преступления... Индивидуум затерян в толпе... Широкие энергические характеры теперь стали уже преданием...“ и общественное мнение стало крайне нетерпимо „ко всякого рода сколько нибудь резкому проявлению индивидуальности...“ и пр. и пр. [1])

Однако, этот страх не только преувеличен; он вовсе не должен иметь места в современном обществе. Если под индивидуальным самопроявлением не разуметь совершенной независимости или даже разнузданно-

---

[1]) Дж. Ст. Милль. Утилитарианизм. О свободе. СПб. 1900 стр. 310 — 311, 321, 328, 328 и passim.

сти конкретного „я“, если не идеализировать чрезмерно „индивидуальности“ старых обществ, внешне колоритной и сильной, но внутренно ограниченной и бедной, необходимо согласиться с тем, что наше, по существу эгалитарное время, хотя и укрепляет, как будто отдельные частные тенденции недоброжелательства по отношению к индивидуальности, на самом деле, фактически вооружает индивидуальность такими мощными средствами, какими старые общества не располагали вовсе. Бедность „социального принципа“ была одновременно бедностью „индивидуальности“. Если индивидуальности, были обеспечены легкие триумфы, ей же со всех сторон грозили опасности, которых не знает быть-может менее декоративная, но внутренно более крепкая и извне более защищенная современная индивидуальность. Наше общество не только не знает более рабства и крепостничества, в передовых его слоях оно не мирится уже более с системой салариата. В настоящее время оно преодолевает мещанство и кошмары всеобщего мещанства, когда-то мучившие равно Герцена, Достоевского Флобера, Мопассана, Леонтьева и Ницше должны рассеятся; они уже — рассеяны.

Наоборот, именно современная личность родится более страстной, более жадно и цепко отстаивающей свое право, чем когда-либо. Малейшее поползновение на сферу самостоятельных ее чувствований кажется ей невыносимым. Когда говорили так ярко индивидуалистические лозунги в философии, искусстве, политике, как к концу XIX в? Прежняя индивидуальность с трудом могла защи-

щать себя, обеспечить неприкосновенность своей личной сферы, ибо собственные силы ее были ограничены, а внешние силы были направлены против нее. И мимикрия была в известном смысле законом социального существования. Наоборот, в распоряжении современной личности — неограниченные общественные фонды, коими она может пользоваться, как ей угодно, и которыми она может усилять и обострять свои особенности до maximum'a.

И современная личность прекрасно понимает, что именно своеобразие ее питается общественной средой, заключающей в себе неисчерпаемые рессурсы для этого. И не только стихийный, но, и сознательный эгалитаризм эти рессурсы открывает каждой личности, понимая общественную ценность, как максимальную заостренность индивидуальных особенностей.

Наконец, личности могли бы угрожать еще опасности, если бы она могла быть целиком разнесена по определенным общественным клеточком. Но мы знаем уже, что в индивидуальных, неразложимых моментах личности — гарантия сохранения и жизнеспособности индивидуальности.

Так падают опасения за будущие судьбы индивидуальности под влиянием успехов уравнительной культуры. [1])

---

[1]) В частности для анархистской политики принципиальный антагонизм личности и общества — в намеченных выше пределах — разрешается бесспорно в пользу личного начала. Это предпочтение ничуть не подразумевает parti pris в пользу интересов конкретной эмпирической личности, но лишь охрану ее свое-

Перед индивидуальностью, наоборот, открываются необозримые горизонты.

Как мир, окружающий нас, пластичен в

образия, того ее последнего „я“, которое никакой опеке общественности не подлежит.

Во всяком случае, анархистское решение проблемы права не имеет ничего общего с „сверхправными“ или, что почти то-же, „сверхнравственными“ идеалами проф. Петражицкого, полагающего, что „достижение социально-идеальной психики исключает надобность каких-либо мер понуждения и вообще психического давления и даже самую возможность существования соответствующего права.“ Рассуждения проф. Петражицкого. характерные для правовой и этической позиции, защищаемой автором, по существу, разумеется, не представляют ничего нового. Это—старые утопические мечты о чуде преображения человеческой природы искусственно введенные в рамки научной эволюционной теории. При этом мечта о земном сверхправном рае не аргументируется вовсе. Magister dixit. Рассуждения эти имеют соблазнительную видимость близости к анархизму. По существу-же, они ему чужды. Анархистское общество не может отказаться от права sui generis, права как совокупности конвенциональных правил, обусловленных добровольным согласием подчиняющихся им лиц. И именно анархистское право не может обеспечить всем и каждому „неограниченной“ свободы. Содержание этого права — ответственность за свободу свою и свободу других.

Как всякое право, оно должно быть и будет защищаемо. Но конкретные формы этой защиты наперед указаны быть не могут. Они будет определены реальными потребностями анархической общественности. (См. подр. мою книгу „Анархизм“. гл VII. Анархизм и право). Методолигические позиции проф. Петражицкого неоднократно были предметом обстоятельной критики. См. напр. проф. Б. Кистяковский. Социальные науки и право. М. 1916 отд. II. гл. V. Проф. П. Новгородцева. Психологическая теория права и философия естественного права. „Юрид. Вестн.“ 1913 кн. III. Проф. Н. Кареева. Общие основы социологии. Петрогр. 1919. § 155 и сл.

руках творца, так пластична и сама человеческая природа. Перед ней открыты пути бесконечного совершенствования, равно физического (борьба с болезнями, стремление отодвинуть пределы естественной смерти) и интеллектуально-морального. Интегральный человек должен обладать совершенным телом и совершенным духом, он должен одновременно—по проникновенному замечанию Данте —быть способен к созерцательной и деятельной жизни, чтобы не только достойно противопоставлять себя тем многообразным космическим препятствиям, которые встают на пути творческой работы личности, но чтобы испытать радости подлинного слияния с жизнью, чтобы чувствовать себя в своем индивидуальном своеобразии нераздельно спаянным со всем мирозданием, а не быть былинкой, исчезающей бесследно в мировом потоке.

Фейербах однажды высказал свою задушевную мысль: „Gott war mein erster Gedanke, Vernunſt mein zweiter, der Meusch mein dritter und letzter“. Это — и наше убеждение. Человек — последний этап мировой истории. И с каждым днем притязания его стать „первым фактором“ истории становятся сильнее.

Пусть еще сейчас наше эмпирическое „я“ — несовершенно, „несовершенно до гениальности“ [1]) „но мы все—свидетели роста нашего эмпирического „я“. Этот рост — чудесен.

Наши познавательные, усваивающие способности растут. Века потребовались, чтобы

---

[1]) Слова Мопассана в „Horla“.

создать восприимчивость арийского мозга. Но развитие его не кончено.

Разве человек не огромный новый факт химической жизни земной коры—пишут естествоиспытатели. Химическая жизнь поверхности в целом ряде своих проявлений будет зависеть от человека.

Разве — утверждают социологи—антропологический тип не есть прямой результат данной социальной системы, дифференциации или обратно интеграции трудовых процессов, всестороннего развития личной деятельности?

Разве физиологи и психологи не говорят нам о новом духовном чувстве, действующем вне привычных нам категорий пространства и времени — ясновидении, пока лишь смутно, таинственно заявляющем о себе.

На наших глазах все большее число выдающихся авторитетов — равно в области естествознания и гуманитарных наук—целые общества, об'единяющие специалистов в различных сферах знания, говорят о явлениях „спиритизма" или „метапсихики", как наиболее грандиозной очередной научной проблеме[1]). И современные представители точного знания, непримиримые „позитивисты" все более и более, например в вопросе о „нематериальной субстанции" сближаются с спиритуалистами[2]).

---

[1]) Крукс, О. Лодж, В. Джемс, Хайслоп, Ньюбольд, Рише, Ломброзо и мн. др. См. обширную колекцию изданий „Лондонского Общества Психических Исследований", растущую прессу на всех европейских языках и пр.

[2]) О воззрениях современной физики на „нема-

Не говорят-ли нам современные психологи, что наше сознательное „я“ есть только часть более обширного сознания, более глубокой способности, остающейся в преобладающей мере потенциальной, поскольку имеется в виду земная жизнь (Mayers. Human personality). Эта „скрытая часть“ нашей личности, „немой спутник нашей жизни“ автоматически обнаруживает себя в „физической или сенсорной манифестации“ (Баррэт. Загадочные явления человеческой психики).

Разве этих, вырванных наудачу иллюстраций из сферы того неодолимого устремления к раскрытию „тайн“ природы, которое совершается на наших глазах, не довольно, чтобы не иметь права утверждать, что мы не знаем пределов человеческого развития и что наши надежды в этом отношении — в меру отпущенного нам скептицизма и владеющей нами quasi-научности — скорее могут почитаться преуменьшенными, чем преувеличенными.

Творческая энергия современного человека—беспримерна. Весь мир ныне, вся природа — мастерская человеческого гения. Самую сущность современных общественных программ можно характеризовать, как методы накопления и интенсификации творческой энергии. Нет среды, способной, сопротивляться человеческой энергии. Победа сводится к умению конструировать задачу. Заданий —

териальную субстанцию“, равно как интересные соображения о дуализме и даже плюрализме, как возможных сейчас методах научного исследования даже для убежденного “мониста“ см. М. Седлов. Ц. Ломброзо и спиритизм. М. 1913.

недостижимых, если они не выходят за пределы самой природы, как материала, не существует. Все стало возможным. Мир — есть творчество.

И если по временам еще наши общественные формы по старому глядят на человека, как на средство, это временные фазы, исчезающие с успехами социального раскрепощения.

Так утверждается в космосе беспредельная мощь человека.

От случайно оброненных, звучащих банально, лишь слабо предчувствующих истину слов Гизо: „C'est l'homme qui fait le monde", мы приходим к утверждению того-же со всей полнотой убеждения, со всей мощью знания, находящегося в нашем распоряжении.

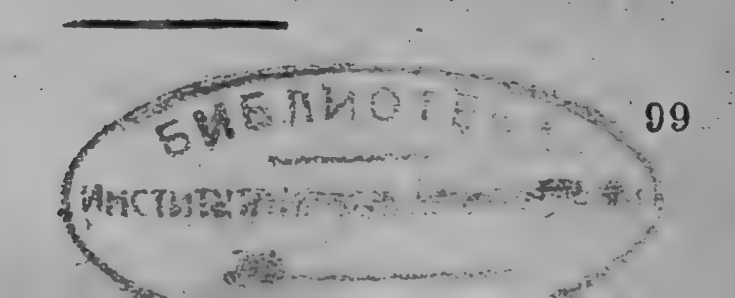
Бог скорее будет, чем есть — говорил когда то Ренан. Он — в процес развития. Мир — незакончен, утверждает В. Джемс. Через человека Бог положил продолжить и закончить свое творение — пишет русский религиозной философ — Федоров.

Как далеки эти мыслители один другому. Но какая — одинаково для всех — поразительная сила веры в космогоническую роль человека! Разве не предчувствие это его безграничных возможностей, будущих его творческих одолений.

Прав Марло:

„ . . . . Небо"
„ Для человека создано, так значит",
„ На много он прекрасней, чем оно".

Алексей Боровой.



Оглавление.

Стр.

Его-же.—Новый Интернационал . . . . Ц. 1 р. — к.
Э. Малатеста.—Избранные сочинения . Ц. 48 „ — „
Его-же.—Анархизм . . . . Ц. 13 „ — „
Его-же.—Краткая Система Анархизма . Ц. 20 „ — „
Его-же.—Крестьянские речи . . . . . Ц. 12 „ — „
М. Неттлау.—Взаимная ответственность и солидарность в борьбе Рабочего Класса . . . . Ц. 6 „ — „
Ф. Пеллутье.—История Бирж Труда . . Ц. 42 „ — „
В. Траутман, Дж. Эттор и В. Сэнт-Джон. — Производственный Синдикализм (Сборник статей об индустриализме, с предисловием А. Шапиро) Ц. 30 „ — „
С. Фор.—Преступления Бога. (второе изд.) Ц. 10 „ — „
В. Черкезов.—Предтечи Интернационала; Доктрины Марксизма; Распад среди социалистов государственников; Наконец-то сознались (ответ Каутскому) Ц. 65 „ — „

Печатаются и в скором будущем выйдут в свет:

М. Бакунин.—Избранные сочинения.

СОДЕРЖАНИЕ:

4-го тома: Организация Интернационала; Политика Интернационала; Письма о Патриотизме; Письма французу; Парижская Коммуна и Понятие о Государственности; и др.

5-го тома: Интернационал и Мадзини; „Альянс" и Интернационал.

П. Кропоткин.—Речи бунтовщика (новый перевод, с предисловием и послесловием автора к новому изданию).

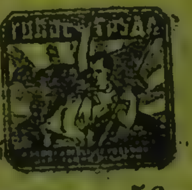
Его-же.—Записки Революционера.

Его-же.—Современная Наука и Анархия (перевод под редакцией автора с предисловием к русскому изданию).

Э. Реклю. — Избранные сочинения. (с биографическим очерком Н. К. Лебедева и предисловием П. А. Кропоткина).

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО

СОЮЗА АНАРХО-СИНДИКАЛИСТОВ

„Голос Труда“.

П-бург. Пр. Володарского, 56. Москва. Тверская, 70.

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ:

Серия биографических очерков:

Макс Неттлау о Мих. Бакунине. Жорж Ивте о Фер. Пеллутье. П. А. Кропоткин, Фриц Брупбахер и др. о Дж. Гильоме. И. Гроссман-Рощин о П. Ж. Прудоне. Н. К. Лебедев о Элизе Реклю.

КНИГИ:

А. Беркман.—Воспоминания Анархиста.
Д. Гильом.—Интернационал (Воспоминания и Материалы).
Э. Гольдман.—Анархизм.
Ж. Грав.—Реформа и Революция.
Его-же.—Свободная Земля (роман).
Ж. Дежак.—Гуманисфер (утопия).
Х. Корнелиссен.—Вперед к новому обществу.
П. Кропоткин.—Поля, Фабрики и Мастерские.
Его-же.—Взаимная Помощь.
Ф. Домела Ньювенгаус.—Социализм в опасности.
Э. Пато, Э. Пуже.—Как мы совершим революцию.
П. Ж. Прудон.—Философия нищеты.
Его-же.—О правосудии.
Э. Реклю.—Парижская Коммуна изо дня в день (дневник событий 1871 года).
Ф. Феррер.—Современная Школа.

БРОШЮРЫ:

Ж. Грав.—Синдикализм в его социальном развитии.
П. Кропоткин.—Парижская Коммуна.
Его-же.—Экспроприация.
Его-же.—Государство, его роль в истории.
Его-же.—Правосудие и нравственность.
Д. Баррэт.—Анархическая Революция.

